Médiévales 60

PRINTEMPS 2011

La *fitna*

Le désordre politique dans l'Islam médiéval



REVUE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE ET DU C.N.R.S.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Revue semestrielle
publiée par les Presses Universitaires de Vincennes (Paris 8, Saint-Denis)
soutenue par l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS
avec le concours du Centre national du livre

fondée par François-Jérôme Beaussart, Bernard Cerquiglini,
Orlando de Rudder, François Jacquesson, Claude Jean, Odile Redon

Code de diffusion PUV : 21060
Couverture : dessin de Michel Pastoureau
maquette de Piero Brogi

MÉDIÉVALES 60 PRINTEMPS 2011

LA *FITNA*
Le désordre politique dans l'Islam médiéval

Dossier coordonné par
Gabriel Martinez-Gros, Emmanuelle Tixier du Mesnil,
Danièle Sansy

Numéro publié avec le soutien du Centre de recherche
d'histoire sociale et culturelle de l'Occident XIIe-XVIIIe siècles (CHISCO)
(EA 1587, Université Paris Ouest-Nanterre La Défense)

CONSIGNES AUX AUTEURS

Les articles proposés spontanément doivent être acheminés aux rédacteurs en chef de la revue sous forme électronique (fichier attaché format PC-Windows et Apple, ou. doc et. rtf), aux adresses indiquées sur le site.

Tout article envoyé à la revue fait l'objet de pré-rapports établis par deux experts extérieurs travaillant sur une version anonymée ; les pré-rapports sont synthétisés par un membre du comité de rédaction qui propose le rejet ou l'acceptation de l'article. Quelle que soit la décision du comité de rédaction, celle-ci est immédiatement notifiée à l'auteur. En cas d'acceptation, l'article circule dans la rédaction, qui se réserve le droit de demander des aménagements à l'auteur.

Tout auteur qui envoie un article à *Médiévales* reconnaît à la revue, si cet article est accepté, le droit de le publier sous forme électronique sur les sites revues.org, Persée et Cairn après un délai de deux ans.

Les articles en langue étrangère sont traduits par nos soins.

L'ensemble de l'article (notes comprises) ne doit pas dépasser 45 000 signes (espaces compris). Les illustrations sont présentées dans un fichier séparé numérotées et avec une légende à part. Le nombre des illustrations est limité à cinq par article.

L'article sera accompagné d'un résumé en français et d'un autre en anglais, de 500 à 1 500 signes chacun (espaces compris).

L'auteur proposera aussi cinq mots clés en français et cinq en anglais.

En ce qui concerne les notes de lecture, on indiquera dans l'ordre en tête de la note : l'auteur (prénom + nom en petites capitales), le titre en italique (y compris l'intégralité des sous-titres), le lieu d'édition, la maison d'édition, la date de publication, le nombre de pages, le nombre de planches et la nature des index.

Pour plus de détails sur nos normes de présentation, on se reportera aux consignes données à l'adresse suivante :

http://medievales.revues.org, onglet note aux auteurs.

SOMMAIRE N° 60 PRINTEMPS 2011

LA *FITNA*
Le désordre politique dans l'Islam médiéval

Médiévales 60, printemps 2011, p. 5-6

Gabriel MARTINEZ-GROS
Emmanuelle TIXIER DU MESNIL

LA *FITNA* : LE DÉSORDRE POLITIQUE DANS L'ISLAM MÉDIÉVAL

Pour la plupart des historiens français, héritiers des révolutions, le désordre est créateur de sens, annonciateur d'un ordre nouveau. Il n'en est pas de même dans l'Islam traditionnel : les chroniqueurs médiévaux tout comme les juristes ou les théologiens ne tiennent pour dignes d'histoire que les règnes glorieux et les sectes victorieuses. Ils rejettent le désordre, la *fitna* en arabe, dans le non-sens et se refusent même à l'expliquer de peur de le justifier. Selon un célèbre *hadith*, « mieux vaut soixante ans d'injustice qu'un seul jour de désordre [1] ». À partir de la fin du XIXe siècle, les orientalistes, largement prisonniers de leurs sources, ont pérennisé cette approche. Parlant de la *fitna* andalouse du XIe siècle qui met une fin brutale au califat omeyyade de Cordoue, Évariste Lévi-Provençal, grand découvreur et connaisseur des textes de l'Espagne musulmane, la qualifie d'histoire confuse et lamentable, et ce faisant, refuse d'en traiter.

Le contexte de l'hiver 2011 paraît démentir ces vues et remettre en cause ce que Aziz al-Azmeh nomme le « pessimisme anthropologique de l'Islam [2] », c'est-à-dire la fondamentale méfiance qu'il convient d'observer envers l'expression désordonnée de la liberté, et la conviction que le frein et la contrainte sont nécessaires à l'équilibre des sociétés. Il nous semble donc opportun de présenter

1. L'horreur du désordre et la recherche du consensus, chez les hommes de religion sunnites en particulier, prennent probablement leur source dans les plaies jamais refermées de la grande *fitna*, c'est-à-dire la guerre civile qui opposa Alî et Mu'awiya à la fin de la première génération de l'Islam (656-661), cf. H. DJAÏT, *La Grande Discorde*, Paris, 1990.

2. A. AL-AZMEH, *Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, Londres, 2001.

aujourd'hui ce dossier sur la *fitna* et le désordre dans l'Islam médiéval, et ce d'autant plus que l'historiographie en est singulièrement pauvre[3].

Spécialistes de l'Espagne musulmane, nous avons privilégié la part occidentale du monde islamique, d'al-Andalus au Maghreb et à la Sicile, entre le IXe et le XIIe siècle.

Nous avons choisi d'ouvrir ce dossier avec le fameux historien du XIVe siècle Ibn Khaldûn : l'analyse des occurrences du mot *fitna* dans sa grande chronique universelle, le *Kitâb al-'Ibar*, offre une grille de lecture générale du concept (Gabriel Martinez-Gros). Dans l'Islam occidental, ce sont les troubles que déchaîne la chute du califat omeyyade (1009-1031) qui ont mérité par excellence le nom de *fitna*. Trois contributions s'attachent à les analyser : Emmanuelle Tixier du Mesnil présente la complexité événementielle et les enjeux longtemps tenus pour ethniques d'une histoire fondamentalement politique. Sophie Makariou exhume un meurtre d'État dont la mémoire anime encore, une génération plus tard, les premiers acteurs de la *fitna*. Spécialiste de la littérature arabe andalouse, Brigitte Foulon évoque l'existence douloureuse de quelques grandes figures de poètes pris dans la tourmente et l'exil de la *fitna*. Cyrille Aillet rappelle cependant qu'un précédent temps des troubles avait traversé l'histoire omeyyade à la fin du IXe siècle ; et il interroge une interprétation elle aussi restée longtemps ethnique. Dans l'Espagne musulmane du XIIe siècle, Yann Dejugnat explore la riche polysémie du terme en mettant en lumière les racines politiques de l'épreuve spirituelle (*fitna*) du mystique Abû Bakr Ibn al-'Arabî. Par comparaison, la Sicile, étudiée par Annliese Nef, n'offre guère d'exemple abouti et documenté de *fitna*. Spécialistes de l'Islam, nous avons enfin trouvé notre exotisme dans l'analyse de l'Occident chrétien du XIIIe siècle. Là où l'historiographie traditionnelle voyait le temps de l'ordre et de l'équilibre des royautés féodales, Gilles Lecuppre repère les symptômes d'un désordre organique. Les deux mondes en ressortent plus proches dans leur complexité.

Gabriel Martinez-Gros – Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, EA 1587, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

Emmanuelle Tixier du Mesnil – Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, EA 1587, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

3. Même dans les années soixante et soixante-dix, dans le contexte de la décolonisation et d'une historiographie marxisante, révoltes et révolutions dans l'Islam médiéval n'ont guerre suscité de travaux fondamentaux, à l'exception de l'ouvrage d'Alexandre Popovic (*La Révolte des esclaves en Iraq au IIIe/IXe s.*, Paris, 1976) sur la révolte des esclaves africains du sud de l'Iraq soulevés contre le califat abbasside à la fin du IXe siècle.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 7-16

Gabriel MARTINEZ-GROS

INTRODUCTION À LA *FITNA* : UNE APPROCHE DE LA DÉFINITION D'IBN KHALDÛN

Il n'y a rien de plus difficile pour un historien que de situer un de ces mots si fréquents dans l'histoire d'une langue et d'une civilisation qu'ils finissent par la définir, au point qu'on renonce le plus souvent à les traduire. Le mot *fitna* est de ceux-là, sinon qu'en outre, plus encore que d'autres, il induit un sens volontairement large et vague. La *fitna*, c'est un désordre, ou un trouble, ou une révolte, ou une sédition. On sait, ou on devine seulement que le sens est plutôt péjoratif. On sait aussi qu'il s'étend à tout l'arc social, et que le Prophète lui-même, haranguant les musulmans, les mit en garde contre la *fitna* domestique au cœur de laquelle il plaçait, semble-t-il, son épouse préférée 'Aïsha.

Ce qu'on croit constater aussi, c'est que la *fitna* est un peu plus particulièrement présente en al-Andalus. Il est probable que la conjonction de la tradition amoureuse de la *fitna* et de son sens politique a largement inspiré l'écriture du *Tawq al-Hamâma* d'Ibn Hazm (vers 1025), comme j'ai tenté de le montrer ailleurs [1]. Mais plutôt que de revenir sur cette œuvre, et sur la *fitna* qui mit fin au califat des Omeyyades de Cordoue (1009-1031), je voudrais élargir la réflexion à une histoire plus large de l'Islam médiéval, ou du moins de ses premiers siècles. Et j'ai choisi pour guide l'*Histoire universelle* d'Ibn Khaldûn [2].

1. Le meilleur exemple de la métaphore qu'on peut établir entre le trouble amoureux et celui du corps social reste en effet le chef d'œuvre de la prose andalouse, le *Tawq al-hamâma* (*Collier de la colombe*) d'Ibn Hazm. Voir G. MARTINEZ-GROS, « L'amour trace : réflexion sur le *Collier de la colombe* », *Arabica*, 34 (1987), p. 1-47 ; ID., *De l'amour et des amants*, traduction du *Tawq al-Hamâma*, introduction, Paris, 1992, p. 11-20 ; ID., *Identité andalouse*, Paris, 1997, p. 21-77.

2. IBN KHALDÛN, *Kitâb al-'ibar wa-diwân al-mubtadâ wa-l-khabar fî ayyâm al-'Arab wa-l-'Ajam wa-l-Barbar wa-man 'âsarahum min dhâwî-l-sultân al-akbar.* (« Livre des exemples et registre de l'origine et de l'histoire des fastes des Arabes, des étrangers et des Berbères, et des grands pouvoirs

Ce pourrait être un bon guide. À première vue, en effet, le mot *fitna* est assez rare chez Ibn Khaldûn, ce qui devrait permettre d'en circonscrire les usages. Et en outre, sans qu'on puisse parler de définition, on dispose au moins d'un texte qui permet de situer le concept par comparaison ou par opposition à d'autres. On le trouve au chapitre 35 de la troisième partie de la *Muqaddima*, sur les guerres[3]. Ibn Khaldûn y écrit que la guerre est liée à la vengeance (*intiqâm* – ou à la violence naturelle, puisque *naqîma* signifie précisément le caractère naturel)[4]. Cette violence trouve à s'exercer dans l'envie ou la jalousie (*ghayra wa-munâfasa*), dans l'hostilité tribale (*'udwân*), dans la colère vengeresse pour Dieu et sa religion (*ghadab li-llah wa-dînihi*), et dans la colère vengeresse pour l'État (*mulk*)[5]. Les deux premières formes de violence caractérisent les querelles familiales et les razzias tribales des peuples sauvages (*al-umam al-wahshiya*), « qui ne visent pas les honneurs ni l'État (*rutba wa-l-mulk*), et qui n'ont d'autre souci et d'autre but que de ravir aux autres ce qu'ils possèdent (*ghalab 'ala-l-nâs mâ fî aydîhim*) ». Les deux dernières formes de violence conduisent au *jihâd* et aux guerres des États. Ces deux dernières formes de guerre sont justes (*hurûb al-jihâd wa-l-'adl*), tandis que les deux premières formes de guerre, la rixe familiale et la razzia tribale, relèvent de la transgression et du désordre (*baghin wa-l-**fitna***).

L'une des conceptions les plus fortes d'Ibn Khaldûn, qu'il expose à plusieurs reprises dans la *Muqaddima*, c'est précisément l'unicité de la violence. C'est la même violence scandaleuse des prédateurs bédouins, la même insupportable sauvagerie des tribus, qui crée les États, soutient les religions, crée et enrichit les villes, et aboutit au total aux plus grands raffinements de la civilisation. Unicité et inéluctabilité de la violence qui rendent Ibn Khaldûn si difficile à accepter, tant pour les juristes musulmans que pour notre société si profondément pacifiste. Retenons simplement ici que, dans ce paragraphe, après avoir affirmé l'unicité de la violence vengeresse, Ibn Khaldûn distingue,

leurs contemporains »), éd. AL-HURINI, 7 vol., Bulaq, 1867, consultée dans l'impression de Beyrouth, 7 vol., 1992 (désormais *'Ibar*).

3. Ou au chapitre 37, selon d'autres divisions. « Sur les guerres et les manières qu'ont les (différentes) nations de les mener », *'Ibar*, I, p. 285 ; trad. A. CHEDDADI, *Le Livre des Exemples*, Paris, 2002, p. 589 (désormais *Exemples*).

4. Cette vengeance ne devient guerre toutefois que si elle s'étend à un groupe par solidarité naturelle, la fameuse *'asabiya*, terme clé de la pensée d'Ibn Khaldûn. *Wa-asluhâ irâda intiqâm ba'd al-bashari min ba'd,* wa-ta'assubu li-kul minhâ ahl al-'asabiya. « Et son origine [de la guerre] vient de la volonté de vengeance d'un être humain contre un autre, *et de la solidarisation avec chacune des parties de ceux qui lui sont naturellement solidaires.* » C'est nous qui soulignons. *'Ibar*, p. 285, *Exemples*, p. 589.

5. Qu'il s'agisse de le défendre ou de 'l'effort pour le créer' – *Ibid.* L'assaut donné aux régimes en place par un mouvement dynastique en puissance ne relève donc pas, pour Ibn Khaldûn, de la *fitna*, trouble ou sédition, comme c'est généralement le cas chez les juristes sunnites.

comme l'auraient fait tous les juristes ses collègues, une violence juste d'une violence injuste, d'un côté le *jihâd* – et aussi la violence de l'État, le *'adl* – et de l'autre la *fitna*. C'est une première définition du mot et de la réalité de la *fitna* : il admet un antonyme, qui est le *jihâd*. On peut mieux comprendre dès lors que nous ayons du mal à traduire *fitna*, puisque nous avons du mal à traduire *jihâd*. Nous sommes en présence d'une culture et d'une langue qui ont accepté une certaine légalité de la guerre, et qui ont, du même coup, tracé les limites de son illégalité ; tandis que nous appartenons à une culture et à une langue qui ont du mal à définir l'une et l'autre, la légalité et l'illégalité de la guerre. La *fitna*, c'est donc la violence illégale, celle qui passe les bornes (*baghîn*) de la Loi.

Qu'en est-il dans le corps du texte des *'Ibar* ? J'ai seulement consulté le livre III, celui qu'Ibn Khaldûn consacre à l'Empire islamique, c'est-à-dire à ce que nous appelons les dynasties omeyyade et abbasside jusqu'au milieu du XIe siècle en fait – même si l'histoire des Abbassides est rapidement prolongée jusqu'à la destruction de Bagdad (1258), voire jusqu'au califat du Caire. C'est en effet dans ce livre, qui adopte le point de vue de l'Empire – et non pas celui des pouvoirs dissidents, comme le livre IV – qu'on a le plus de chances de trouver mention de la *fitna*. En fait, les exemples en sont rares. La guerre de 'Alî et de Mu'âwiya n'est pas qualifiée de *fitna* – non plus, disons-le tout de suite, que le soulèvement de Cordoue en 1009 qui ouvre la voie à ce que nous nommons d'ordinaire *fitna*, mais qu'Ibn Khaldûn qualifie de *thawra*[6]. La révolution abbasside n'est pas davantage une *fitna*. Le petit texte qui en rend le mieux compte mérite d'être cité[7]. Il s'intitule *La Dynastie islamique après l'éclatement du califat* (iftirâq al-khilâfa).

> Le pouvoir (*amr*) dans l'Islam n'a pas cessé d'être tout entier rassemblé dans une seule dynastie sous les quatre califes et sous les Omeyyades après eux, à cause de l'unité (*ijtimâ'*) de la *'asabiya* des Arabes. Après quoi fut proclamé le pouvoir des Shiites, c'est-à-dire le parti (*da'wa*) de la Famille du Prophète ; le parti des Abbassides s'empara du pouvoir et se réserva pour lui seul le califat de l'Empire, cependant que les débris des Omeyyades se maintenaient en al-Andalus, et que s'y déclaraient en leur faveur leurs clients et tous ceux qui avaient fui [l'Orient]. Ils n'entrèrent pas dans le parti abbasside, et pour cette raison l'Empire islamique se brisa en deux parties, à cause de l'éclatement (*iftirâq*) de la *'asabiya* des Arabes. Puis apparurent au Maghreb et en Iraq les missionnaires alides de la Famille du

6. Il faut évidemment ici se défier de l'usage moderne du mot, qui a pris le sens de 'révolution'. Le mot, qui désigne au départ la poussière soulevée par la fureur d'un taureau (*thawr*) est, dans le sens de 'révolte', plutôt d'usage maghrébin et andalou, selon R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leyde, 1881, I, p. 166, col. 2. Les rois des *taïfas* andalous du XIe siècle sont souvent désignés comme *thuwwâr* (révoltés). Ibn Khaldûn n'innove pas, il reprend simplement un usage plus maghrébin de l'arabe, qui s'est généralisé à l'époque moderne.

7. *'Ibar*, III, p. 208.

> Prophète, qui entrèrent en conflit avec les Abbassides et s'emparèrent des confins des provinces, comme les Idrissides au Maghreb extrême, et les Ubaydites[8] à Kairouan et en Égypte, et les Qarmates au Bahrayn, et les missionnaires du Daylam et du Tabarestan – avec al-Utrush après eux dans ces régions[9]. L'empire se brisa en dynasties très éclatées que nous étudierons l'une après l'autre.

Pas de *fitna*, mais un éclatement donc *(iftirâq)* qui en est proche. Sinon que ce qui se divise avec le triomphe abbasside, ce n'est pas la Communauté – *umma* –, c'est la *'asabiya* des Arabes, que le Prophète avait rassemblée. On remarquera au passage, et une fois de plus, que les lois de l'Histoire plient à leur logique, sinon le Prophète, du moins sa création: la *'asabiya* des Arabes ne survit pas plus de cent vingt à cent trente ans, soit exactement la durée d'une vie dynastique dans la théorie d'Ibn Khaldûn. De cette *'asabiya* se détache le parti très majoritaire des partisans de la Famille du Prophète, que conduisent d'abord les Abbassides – et d'autre part la minorité restée fidèle aux Omeyyades. Le parti shiite, pour le nommer simplement, se divise ensuite entre Abbassides et opposants Alides, parmi lesquels Ibn Khaldûn distingue les Idrissides, les Fatimides, les Qarmates et les Bouyides. Mais cette division-là non plus n'appelle pas le terme de *fitna*.

La *fitna*, rare, apparaît pourtant dans le récit de l'histoire abbasside. En 175/791, sous le règne de Hârûn al-Rashîd, elle éclate à Damas entre les tribus arabes Qaysites et Yéménites, comme au temps des Omeyyades, s'étend à la Ghuta, au Golan et à la vallée du Jourdain, où résident les anciens *ajnâd*, et elle ne s'apaise qu'en 180/796[10]. En 177-178/793-794, la révolte, favorable aux Omeyyades, des Arabes de Mossoul et d'Égypte reçoit le même nom[11]. En 247/863-864, après la défaite et la mort des gouverneurs de Malatya/Mélitène et Mayafariqin/Martyropolis face aux Byzantins, les plèbes de Bagdad et de Samarrâ se soulèvent contre le gouvernement des Turcs, qu'elles somment de conduire le *jihâd*; l'émeute force les prisons, brûle et pille. Les Turcs rétablissent l'ordre, massacrent les émeutiers, la *fitna* cesse[12]. En 278/891, les habitants de Tarse entrent en *fitna* contre leur maître, le fils d'Ibn Tulûn, qui retient prisonnier un valeureux combattant du *jihâd*, et ils obtiennent satisfaction[13]. En 261/875, une première *fitna* éclate à Mossoul contre la tyrannie désinvolte du jeune gouverneur turc de la ville – et pour la première fois, Ishaq ibn Ayyub al-Tha'alabî, ancêtre des Hamdanides, entre en scène[14]. En 279/892, la *fitna* de Mossoul reprend,

8. C'est-à-dire les Fatimides.
9. Germes de la dynastie bouyide, qui règne sur l'ouest de l'Iran et Bagdad entre 945 et 1055.
10. *'Ibar*, III, p. 268.
11. *Ibid.*, III, p. 270.
12. *Ibid.*, III, p. 348.
13. *Ibid.*, III, p. 411.
14. *Ibid.*, III, p. 380.

entre les Shaybanides, qui prétendent jouir du mandat abbasside, et les « gens de Mossoul », appuyés par les Kharijites et les Hamdanides, bédouins arabes des environs de la grande cité. Sur le champ de bataille, les Shaybanides tournent le dos et feignent de fuir, puis reviennent (*farr wa-karr*) sur leurs adversaires occupés à piller les dépouilles et leur infligent une déroute totale [15].

Ces quelques exemples permettent au moins de délimiter des lieux et des milieux privilégiés de la *fitna* : d'abord, bien sûr, les tribus arabes, et l'hostilité enracinée depuis la seconde guerre civile et la bataille de Marj Rahît (684) entre Qaysites, Arabes du Nord, et Yéménites, Arabes du Sud. Leur hostilité, entretenue par les retournements de faveur auxquels les règnes des Omeyyades ont soumis les deux partis qu'on peut dire constitutifs de l'identité politique syrienne, se prolonge jusqu'en al-Andalus, puisque 'Abd al-Rahman s'empare du pouvoir à Cordoue en 756 en s'appuyant, comme son grand-père Hisham et son ancêtre Marwân, sur les Yéménites contre les Qaysites. Cette *fitna* tribale réapparaît en Espagne pendant les grands troubles associés au nom d'Ibn Hafsûn, entre 870 et 930. En Orient aussi, la *fitna* part des tribus de Syrie et de Jéziré [16] et débouche sur une révolte favorable aux Omeyyades, comme si elle était attachée au destin des Omeyyades et aux forces qui les soutiennent. L'agitation des régions frontalières, Tarse, et aussi Mossoul, démontre simplement qu'elles ont gardé les ressources belliqueuses qui imposent le respect au pouvoir. De fait, la *fitna* des confins est proche de la guerre tribale, et à Mossoul, en 875 et plus encore en 892, elle en prend les formes, y compris celle du combat en *farr wa-karr* (fuite feinte et retour offensif).

Avec les tribus, la plèbe urbaine est la plus souvent portée à la *fitna*. On n'en a que peu d'exemples chez Ibn Khaldûn. Ces insurrections urbaines sont invariablement écrasées, comme elles le sont à Bagdad par les Turcs. On sait que dans le système d'Ibn Khaldûn, les plèbes urbaines, par définition sédentarisées, soumises à l'impôt et désarmées, sont incapables de soutenir un projet politique ou une genèse d'État dont l'ambition n'appartient qu'aux bédouins.

Mais nous touchons là précisément à la raison principale de l'emploi – ou pas – du mot *fitna* chez Ibn Khaldûn. Nous allons mieux le comprendre à la lecture des deux occurrences majeures du mot dans l'histoire de l'empire abbasside. La première, c'est la guerre civile entre Amîn et Ma'mûn (809-813) [17]. Ici le mot *fitna*

15. *Ibid.*, III, p. 412.

16. La « Mésopotamie » : les Arabes désignaient sous ce nom le nord de l'Iraq et l'ouest de la Syrie actuels, voire une partie de l'actuelle Turquie – entre les hautes vallées du Tigre et de l'Euphrate.

17. *'Ibar*, III, p. 285. Il s'agit des deux fils de Harûn al-Rashîd, dont le père avait réglé à la fois le mécanisme de succession – Amin règnerait le premier, Ma'mûn serait son éventuel successeur – et la répartition territoriale de l'autorité : Amin règnerait à Bagdad et sur les provinces centrales

s'impose sans doute d'abord parce qu'il s'agit d'une querelle de frères, d'une de ces dissensions familiales nourries par la jalousie et l'envie qui ôtent à la guerre tout à la fois la dignité du *jihâd* et celle de la défense de l'État. Mais il y a sans doute un peu plus. Dès la fin du règne de leur père Hârûn, la déchéance des Barmécides et l'agitation du Khurasan, berceau de la dynastie, avaient annoncé le conflit. Hârûn avait accordé à Amîn l'Iraq et l'ouest de l'empire, à Ma'mûn l'est, avant de les instituer tous deux pour héritiers, Amîn en premier, Ma'mûn en second. Ce qui est en cause, au-delà de l'hostilité avouée des frères, c'est l'unité territoriale d'un empire aberrant, dont seule l'inspiration prophétique et la réunion de la formidable *'asabiya* des Arabes ont pu permettre l'émergence. Les Arabes en effet ont conquis l'Orient et l'Occident, la Perse et le monde romain, et ils ont effacé dans leur élan la frontière méridienne du monde qui courait, depuis l'origine de l'Histoire, le long de l'Euphrate entre la part orientale et la part occidentale du monde habité [18]. Une large part de l'histoire de l'Islam tient à l'inévitable, inéluctable rétablissement de cette ligne de partage. En fait, malgré la victoire d'al-Ma'mûn, l'unité de l'empire ne sera jamais tout à fait rétablie – et c'est sans doute aussi ce que désigne le mot *fitna* : une décomposition irrémédiable. Il y pointe enfin un troisième sens. Comme on sait, al-Ma'mûn et ses conseillers songèrent après la victoire à confier le califat à la lignée des imams shiites – en l'occurrence à 'Ali Rida. Si on a suivi jusqu'ici le raisonnement d'Ibn Khaldûn, on n'en sera pas surpris. Le parti dont les Abbassides ont pris la tête en 750, c'est celui de la Famille du Prophète, ou plus simplement du shiisme. L'initiative d'al-Ma'mûn n'est donc pas une révolution comme on l'entend dire parfois, mais un simple glissement de la *'asabiya* constitutive de la dynastie, un changement d'appuis. Mais il échouera.

La pleine signification de la *fitna* des frères Amin et Ma'mûn n'apparaît qu'au terme du siècle qui limite toujours, selon Ibn Khaldûn, la durée d'une dynastie. Al-Ma'mûn (813-833) cède le projet mutazilite de réconciliation avec le shiisme à ses successeurs al-Mu'tasim et à al-Wâthiq (833-847). Ce projet, al-Mutawakkil (847-861) le répudie totalement au profit de ce qu'on peut déjà peut-être nommer le sunnisme. Son assassinat, en 861, cent douze années solaires après la proclamation des Abbassides à Kufa (749), marque le terme du siècle proprement abbasside. Le siècle tronqué qui s'ouvre, entre 861 et 945, date de

et occidentales de l'empire, Ma'mûn sur le Khurasan et la Transoxiane, provinces d'origine du soulèvement qui avait amené un demi-siècle plus tôt la dynastie au pouvoir.

18. Sur cette constante de l'histoire chez Ibn Khaldûn, appuyée sur la géographie d'Idrissi – il existe un Orient et un Occident du monde dont la frontière est sur l'Euphrate, et les pouvoirs politiques ne peuvent pas franchir durablement cette limite, ou du moins tenir durablement des territoires de part et d'autre de cette limite –, voir G. MARTINEZ-GROS, *Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam*, Paris, 2006, en particulier p. 110-117. L'Islam est aussi miraculeux en ce qu'il fait exception à cette règle à son époque impériale, entre 634 et 1050 environ.

l'entrée des Bouyides à Bagdad, est par excellence celui de la *fitna* pour Ibn Khaldûn. Voici le titre général des chapitres consacrés à cette période[19] :

> Les califes abbassides au temps de la *fitna, histoire des califes abbassides au temps de la fitna, de la prise du pouvoir* (taghallub) *des favoris* (awliyâ) *et du rétrécissement de l'autorité de l'empire du fait de l'usurpation des gouverneurs* (wulât) *dans les provinces, entre les règnes de Muntasir et de Mustakfi.*

Le titre de cette troisième vie de l'Islam n'est pas la seule à porter le mot *fitna*, qui revient ensuite à plusieurs reprises dans les titres des paragraphes : *fitna* entre le gouverneur de Bagdad Ibn Tahir et les troupes turques à Bagdad, *fitna* entre Turcs et Maghrébins[20] ; *fitna* des Zanj, dont le chef vient en fait du courant kharijite, nous dit Ibn Khaldûn[21] ; *fitna* des gouverneurs de Qinnasrin et de Mossoul, sur fond de rivalité entre le régent Muwaffaq et Ibn Tulûn pour la possession de la Syrie et la tutelle du calife[22]. C'est indiscutablement dans cette partie du tome III que les occurrences du mot *fitna* sont les plus nombreuses. En apparence, le sens est clair : il y a *fitna* parce que l'empire se décompose. On serait tenté de penser que la *fitna* prend donc le visage des révoltés qui s'emparent des provinces, des Fatimides, des Qarmates, des Bouyides, des Samanides peut-être ? Pas du tout. Voici ce qu'en dit Ibn Khaldûn, après avoir rappelé, comme dans le texte qu'il place à la chute des Omeyyades, que l'empire islamique fut d'abord uni, avant de se diviser avec les dissidences andalouses ou maghrébines :

> Puis la dynastie abbasside s'affaiblit après avoir culminé, les favoris, les proches et les clients s'emparèrent du califat, qui passa sous leur tutelle à partir de l'assassinat de Mutawakkil. Des *fitna* apparurent à Bagdad. Les Alides proclamèrent leur parti dans les provinces – [les Fatimides] ôtèrent l'Ifriqiya aux Aghlabides et établirent leur pouvoir sur l'Ifriqiya, le Maghreb extrême, l'Égypte et la Syrie, et fondèrent une dynastie qui devait durer 270 ans ; Alide aussi celui qu'on désigne sous le nom de *missionnaire*, qui convertit les gens du Daylam à l'islam [...], les Daylamites [Bouyides] eurent eux aussi un État ; puis apparurent les Qarmates dans le Bahrayn et le 'Uman qui, après avoir conquis Basra et Kufa, se replièrent sur le Bahrayn et y eurent un État qui déclina vers la fin du IVe siècle ; et pendant ce temps, les Samanides de Transoxiane usurpèrent l'autorité à la fin des années 260/874 et se maintinrent dans le parti [abbasside] sinon qu'ils n'exécutèrent plus les ordres des califes...

19. *'Ibar*, III, p. 344. Les règnes de Muntasir et de Mustakfi correspondent précisément aux années 861-945.

20. *Ibid.*, III, p. 356.

21. *Ibid.*, III, p. 369. Les Zanj sont les esclaves noirs du sud de l'Iraq révoltés entre 869 et 883.

22. *Ibid.*, III, p. 404 et 407.

Que se passe-t-il donc, d'abord, selon Ibn Khaldûn, et pourquoi mêler les fidèles Samanides aux Qarmates ou aux Fatimides ennemis jurés de la dynastie de Bagdad ? Tout simplement parce que, il faut toujours le rappeler, le parti abbasside n'est qu'une version du parti shiite. Cette version est épuisée à la mort de Mutawakkil, et c'est une autre version, plus directement alide, qui en prend le relais. Les héritiers véritables du mouvement abbasside de 750 sont les Fatimides, les Qarmates ou les Bouyides – et aussi les Samanides. Héritiers véritables parce qu'ils en renouvellent la *'asabiya*, parce qu'ils font entrer dans le parti des peuples et des forces nouvelles, les Kutâma berbères, les tribus daylamites des bords de la Caspienne, les Arabes bédouins du Bahrayn et du 'Uman. En somme, ces soulèvements mènent à son terme cette rénovation de la cause shiite qu'al-Ma'mûn n'avait pu mener à bien. Et tous, sans exception, même les Qarmates réputés les plus sauvages, ont réussi à fonder des États. Ce n'est donc évidemment pas à leur propos qu'Ibn Khaldûn parle de *fitna* ; mais seulement à propos des favoris et des gouverneurs, turcs le plus souvent, de la dynastie de Bagdad. La *fitna* n'est pas aux confins où se recrée constamment le monde, elle est au centre, là où le vieux monde se décompose sous toutes les apparences de l'État. Les véritables rebelles aux courants rénovateurs sont les vizirs persans et les officiers turcs du califat.

Ce qui me permet de conclure sur le sens du mot *fitna* tel qu'on peut l'entrevoir à travers cette trop sommaire analyse de son emploi chez Ibn Khaldûn. Une insurrection créatrice d'une *'asabiya* neuve, un soulèvement en puissance, puis en acte d'État, n'est jamais une *fitna* pour Ibn Khaldûn. Ce qui ne fait que rejoindre la distinction des violences qu'il a posée au départ. La violence d'État est aussi noble que la violence religieuse. Sont des *fitna* les violences qui n'accouchent pas d'un État, celle des bédouins quand ils ne songent qu'au pillage, celle des mercenaires ou des mamelouks de l'État finissant, aux deux extrémités de la courbe de l'État – avant l'État avec la violence sauvage, après l'apogée avec la violence sénile des milices et des administrations.

Gabriel Martinez-Gros – Université de Paris Ouest-Nanterre La Défense, EA 1587, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

Introduction à la *fitna* : une approche de la définition d'Ibn Khaldûn

L'article s'efforce de définir le mot *fitna* chez Ibn Khaldûn. Partant d'une unique violence naturelle à tous les hommes et à tous les groupes, Ibn Khaldûn la divise en violence noble déployée pour la cause de la religion et de l'État, et en violence stérile des querelles familiales et tribales. La première (le *jihâd* pour la cause de la religion et de l'État) s'oppose à la seconde qui reçoit seule le nom de *fitna*. Toute guerre qui vise à créer ou à défendre un État est légitime. La violence est *fitna* avant et après l'apogée de l'État, quand la querelle reste tribale, ou lorsque le pouvoir ne défend plus que les intérêts étroits du harem et des généraux.

Ibn Khaldûn – guerre – État – *jihâd* – tribus – *fitna*.

An Introduction to the *Fitna*. An Assessment on Ibn Khaldûn's Definition of the Word

The paper intends to define the *fitna* in Ibn Khaldûn's historical work. In Ibn Khaldûn's views, all the human beings have been endowed with a single general amount of violence. But he divides that universal violence into two kinds, according to the purpose it is aiming at : a noble violence outbursting for God's sake and for the State interests ; and an evil violence unchained by petty tribal rivalries. Only the last one deserves to be called a *fitna*. Every war waged for creating or maintaining a State is considered legitimate. The *fitna* comes before or after the State : in the tribes when they have not yet been touched by the ambition of creating a State ; and at the twilight of the dynasties, when violence has already come down to personal strife among the members of the Court.

Ibn Khaldûn – war – state – *jihâd* – tribes – *fitna*.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 17-28

Emmanuelle TIXIER DU MESNIL

LA *FITNA* ANDALOUSE DU XIᵉ SIÈCLE

En 1031, une assemblée de notables cordouans décidait de ne plus reconnaître de nouveau calife tant les troubles occasionnés par les rivalités entre candidats à la magistrature suprême avaient dévasté le pays d'al-Andalus au cours d'une longue guerre civile, en arabe une *fitna*, de plus de vingt ans. Cette violence avait provoqué la déchirure de la communauté, la partition du pays et la fin du califat omeyyade de Cordoue [1]. Dans la plupart des ouvrages consacrés à l'histoire d'al-Andalus [2], le début du XIᵉ siècle est tout entier résumé par ce terme de *fitna*, de violence fondamentalement négative, annonciatrice d'une période de déclin qui va se développer tout au long du siècle. Le caractère néfaste des événements de ce temps est une évidence de l'historiographie que l'on n'explique plus guère depuis que des historiens comme Reinhard Dozy, dans les années 1860, ont une fois pour toutes déroulé le fil événementiel que l'on reprend depuis. Les troubles du premier tiers du XIᵉ siècle sont donc LA *fitna* andalouse par excellence, au même titre que la déchirure de la communauté musulmane lors des affrontements entre ʻAlî et Muʻâwiyya, au milieu du VIIᵉ siècle, est la mère des discordes, la grande *fitna* [3]. Or, comme en témoigne notamment la contribution

1. Le califat de Cordoue avait été proclamé par l'émir omeyyade ʻAbd al-Rahmân III al-Nâsir en 929.

2. R. DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne*, voir l'édition revue par É. LÉVI-PROVENÇAL, Leyde, 1932, t. III ; É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. II, *Le Califat de Cordoue (912-1031)*, Paris, 1950 ; P. GUICHARD, *Al-Andalus, 711-1492 : une histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 2001 ; B. FOULON et E. TIXIER DU MESNIL, *Al-Andalus. Anthologie*, Paris, 2009.

3. Conflit qui opposa ʻAlî, quatrième calife de l'Islam à Muʻawiya, futur premier calife omeyyade ; cf. l'ouvrage de H. DJAÏT, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, 1989.

de Cyrille Aillet dans ce même volume, d'autres moments de discorde, qualifiés eux aussi de *fitna*, ont marqué la longue histoire d'al-Andalus. Il existe de fait des *fitan* (pluriel de *fitna*) andalouses ; par l'ambivalence même de sa définition, ce concept ne peut se plier à un cadre délimité de façon trop étriquée. Un tel postulat de départ n'est pas sans conséquence sur le regard que l'on porte sur le XIe siècle : loin d'être le seul temps de la *fitna* en al-Andalus, il est peut-être la résurgence de troubles plus anciens ; peut-être aussi la rupture n'est-elle pas aussi profonde qu'on ne le pensait.

Le XIe siècle mérite cependant qu'on s'y attarde, notamment en raison du poids considérable qu'occupent les troubles de ce temps au sein de la littérature, comme le montre Brigitte Foulon, spécialiste de la poésie arabe écrite en al-Andalus[4]. On a de fait relativement peu écrit[5] sur cette période coincée entre deux temps forts aisément cernables de l'histoire andalouse : le califat omeyyade d'une part, assimilé à un âge d'or, et d'autre part l'agrégation de la péninsule ibérique aux empires berbères aux XIIe et XIIIe siècles. Entre ces deux temps la *fitna*, datée le plus souvent de 1009 à 1031, prolongée d'une certaine façon par le temps des Taïfas, principautés considérées comme les enfants naturels de la discorde, et dont l'histoire occupe tout le XIe siècle. Cette époque de division et de conflit, analysée par les contemporains mais aussi par les historiens comme un temps de désagrégation, de fractionnement territorial et partant de décadence politique[6], nous semble cependant un des ces moments essentiels où quelque chose de l'identité andalouse s'est joué, où des traits qui vont servir à définir l'ensemble de l'histoire de la Péninsule ont été esquissés. On se contente généralement de signaler que tout ne fut pas négatif et que ce moment terrible fut extrêmement fécond sur le plan culturel, en raison notamment de la multiplication des États et des commanditaires. Mais c'est un peu court, convenons-en, car le XIe siècle mérite tout autant que les autres siècles d'occuper une place de choix dans l'histoire politique d'al-Andalus. C'est même le temps par excellence du politique tant il est riche en rebondissements de toutes sortes ; rebondissements souvent bien documentés car générateurs de ces discours de légitimation qui nous font entr'apercevoir la façon dont on concevait alors le pouvoir. Ce n'est donc pas seulement le temps de la littérature, même si celle-ci doit être plus souvent sollicitée par les historiens.

Comme le montre Gabriel Martinez-Gros dans ce volume, la *fitna* est pour Ibn Khaldûn la forme la plus négative de la violence ; l'une des formes de la violence car en dépit de l'unicité originelle de celle-ci, l'histoire et les hommes

4. B. FOULON et E. TIXIER DU MESNIL, *Al-Andalus...*, chap. 4.

5. Citons cependant le livre récent de P. GUICHARD et B. SORAVIA, *Les Royaumes de Taïfas. Apogée culturel et déclin politique des émirats andalous du XIe siècle*, Paris, 2007.

6. Comme en témoigne le titre de l'ouvrage précédemment cité.

se sont chargés d'évaluer la légalité de chacune de ses manifestations. La *fitna* par excellence serait ainsi la violence qui engendre un désordre public sans pour autant accoucher d'un État. En revanche, un autre grand historien andalou, peut-être l'autre grand historien andalou, Ibn Hayyân (987-1076), fait un usage récurrent du terme de *fitna* pour qualifier les troubles de l'époque émirale lesquels se sont cependant soldés par la proclamation d'un califat omeyyade à Cordoue en 929[7]. On voit là l'ambiguïté d'un terme qui, comme celui de guerre ou de violence, n'épuise pas le champ des définitions possible. Nous ne saurons jamais si Ibn Khaldûn et Ibn Hayyân pensaient à la même chose lorsqu'ils usaient tous deux, à trois siècles de distance, de ce terme de *fitna*. Mais tous deux livrent une grille de lecture permettant d'avancer dans les méandres d'une histoire résolument politique d'al-Andalus.

Cette histoire est d'abord celle de la domination omeyyade, alors qu'al-Andalus était l'État le plus puissant d'Occident et que les petits royaumes chrétiens du Nord n'étaient encore qu'embryonnaires ; le territoire péninsulaire était en grande partie sous le contrôle de la glorieuse dynastie et les expéditions d'al-Mansûr, leur chambellan, témoignent du caractère satellitaire des États chrétiens, tour à tour alliés ou ennemis[8]. Il semble néanmoins que la retentissante chute du califat ne fut pas la rupture que l'on s'est longtemps plu à dépeindre. En dépit des lamentations d'un Ibn Hazm[9], légitimiste omeyyade et défenseur avant tout de l'institution califale, lamentations qui feraient presque écho à celles d'un Ghazâlî[10] défendant envers et contre tout le califat abbasside à l'extrême fin du XIe siècle, en dépit de cela, la *fitna* des années 1009-1031 n'est pas simplement synonyme de destruction. Elle maintient d'une certaine façon, et certes dans de violents soubresauts, quelques-unes des caractéristiques de la situation antérieure.

7. Voir, dans ce même volume, la contribution de Cyrille AILLET.

8. G. MARTINEZ-GROS, « L'interprétation des campagnes d'al-Mansûr contre l'Espagne chrétienne », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 40 (2009) (= *Le Monde d'Oliba. Arts et culture en Catalogne et en Occident*), p. 91-100, a montré que les royaumes chrétiens du nord de la Péninsule sont l'autre réservoir de bédouinité dont l'État andalou a besoin pour recruter des soldats au temps d'al-Mansûr.

9. Le cours de la vie d'Ibn Hazm (994-1064) fut radicalement modifié par la *fitna*. Né dans une puissante famille liée aux Omeyyades, il vit sa demeure cordouane ruinée par les troupes berbères en 1013 et s'engagea auprès de différents prétendants au califat qui ne purent se maintenir sur le trône ; sa participation à la vie politique de son temps se solda par un douloureux échec. Auteur prolixe, il aurait écrit plus de quatre cents ouvrages, perdus pour la plupart, illustrant différents domaines du savoir : droit, théologie, histoire, *adab* (belles-lettres), poésie, etc. On lui doit notamment le très célèbre *Collier de la colombe sur l'amour et les amants* (*Tawq al-Hamâma fî-l-ulfa wa-l-ullâf*), éd. I. 'ABBÂS, Beyrouth, 1993 ; trad. française G. MARTINEZ-GROS, Paris, 1992.

10. Ghazâlî, 1058-1111, juriste shafi'ite et ardent défenseur du califat abbasside face aux prétentions shiites et à la tutelle exercée par les sultans seljukides.

Examinons les faits. Le dernier vrai calife omeyyade, Hishâm II, fut toute sa vie placé sous tutelle. Il a onze ans en 976 lorsque meurt son père, le calife al-Hakam II [11]. Très rapidement, l'ascension du chambellan Ibn Abî 'Amir, le futur al-Mansûr, rejette dans l'ombre du palais le jeune prince, qu'il est important de maintenir à son poste afin que justement il puisse déléguer les fonctions régaliennes. On sait qu'al-Mansûr puis, après sa mort en 392/1002, son fils al-Muzaffar ont conservé ce calife fantoche, source cependant de toute légitimité. Les choses se gâtent à la mort d'al-Muzaffar, en 399/1008, lorsque son frère, un autre fils d'al-Mansûr, lui succède comme chambellan. Le jeune homme est le plus souvent appelé par les sources 'Abd al-Rahmân Sandjûl, Sanchuelo, car il est le petit-fils par sa mère du roi Sancho Garcès II de Navarre [12]; il commet l'erreur politique de se faire désigner par le calife Hishâm, qui n'a pas d'enfant, comme son héritier au trône califal. Il n'en a pourtant pas la légitimité car, s'il est d'origine arabe, il n'est cependant pas d'ascendance qurayshite, et n'appartient donc pas à la tribu du Prophète. Or tous les califes, qu'ils soient abbassides, omeyyades ou fatimides, ont été ou sont encore en ce XIe siècle des Qurayshites. Lorsque Sanchuelo quitte Cordoue pour une improbable campagne d'hiver contre la Castille, destinée à redorer son blason en s'inscrivant dans la continuité de la politique de son père, éclate ce que l'on a appelé la Révolution de Cordoue; ce 15 février 1009 constitue le début officiel de la *fitna*. La foule s'en prend à la fois au calife Hishâm, contraint d'abdiquer au profit de l'un de ses cousins omeyyades, et à la résidence amiride de Madînat al-Zâhira, édifiée par al-Mansûr à l'est de Cordoue et destinée à être le pendant de la résidence califale de Madînat al-Zahrâ, édifiée au milieu du IXe siècle par 'Abd al-Rahmân al-Nâsir. La ville amiride est littéralement effacée de la carte, au point qu'aujourd'hui encore on ne peut la localiser. La foule s'en prend également aux familles des mercenaires berbères recrutés en masse par les Amirides successifs. Et c'est parce qu'ils veulent les défendre que bon nombre de ces soldats berbères désertent ce qui restait de l'armée de Sanchuelo. Lorsque celui-ci revient en hâte, quinze jours plus tard, il est rapidement assassiné. Son corps est ramené à Cordoue et exposé en place publique.

La grande *fitna* andalouse va durer plus de vingt ans. Diverses troupes s'affrontent, chacune au nom d'un candidat omeyyade différent. Plusieurs d'entre eux parviennent sur le trône califal mais échouent à s'y maintenir ; citons Muhammad al-Mahdî qu'appuyaient principalement les saqâliba, les Esclavons. Ce sont d'anciens esclaves, importés de l'Europe de l'Est, puis de l'Europe toute

11. Sur le détail de ces circonstances, voir dans le présent volume de *Médiévales* l'article de S. MAKARIOU sur l'assassinat de l'oncle de Hishâm, al-Mughîra.

12. La fille du roi avait été livrée en tribut en 983 aux Andalous ; al-Mansûr l'avait épousée et affranchie après sa conversion à l'islam.

entière, qui ont constitué sous le califat une part importante des fonctionnaires civils et militaires. Ils ont occupé de hauts rangs sous les Omeyyades et entendent les conserver à la faveur de la *fitna*. À la tête d'une partie d'entre eux se trouve Wâdih, appelé l'Amiride car ayant été affranchi par al-Mansûr. Quelques-uns jouent un rôle de premier plan, notamment Khayrân, l'homme qui fit et défit les califes en acceptant ou en refusant de rallier leur camp tout au long de la *fitna* ; ces esclavons s'installent principalement dans le Levant d'al-Andalus où certains d'entre eux sont un temps à la tête de principautés indépendantes, comme en témoigne le brillant « règne » de Khayrân à Alméria de 1014 à 1028.

Les forces berbères soutinrent quant à elles Sulaymân al-Musta'în, un Omeyyade, arrière-petit-fils de 'Abd al-Rahmân III. Entre 1009 et 1016, non seulement chacun de ces califes fragiles régna deux fois, mais il y eut également un épisode de restauration du dernier « vrai » calife omeyyade, Hishâm al-Mu'ayyad, ce qui témoigne de retournements pour le moins fréquents. Et pour achever de compliquer la situation, Castillans et surtout Catalans interviennent également, principalement à l'appel d'al-Mahdî. Les péripéties sont nombreuses, les revers constants et le détail des faits, s'il était exposé dans toute sa complexité, nécessiterait plusieurs volumes. Retenons que, selon un certain nombre de sources, au nombre desquelles le *Bayân* d'Ibn 'Idharî al-Marrâkushî[13], le *Muqtabis* d'Ibn Hayyân[14], la *Somme des histoires* d'Ibn al-Athîr[15] et surtout un nombre imposant de poèmes, l'épisode le plus terrible de cette *fitna* fut le siège de Cordoue par les Berbères entre 1010 et 1013, la façon dont les habitants résistèrent puis, lorsqu'ils cédèrent, la façon dont ils furent horriblement traités. Voici par exemple ce qu'écrit Ibn 'Idharî dans la rubrique consacrée à l'année 401 de l'hégire (août 1010-août 1011) :

> [...] Les Berbères empêchèrent l'approvisionnement de Cordoue ce qui entraîna la diminution des réserves de vivres et l'apparition de la famine. Ibrâhîm b. al-Qâsim raconte que les Cordouans, malgré la situation calamiteuse dans laquelle ils se trouvaient et les souffrances qu'ils enduraient, refusaient de se rendre (« persistaient dans la *fitna* ») et détestaient d'autant plus les Berbères. Celui qui osait parler de paix était assassiné ; un homme réputé pour sa sagesse dit un jour à la mosquée : « Ô mon Dieu ! Accorde-nous la paix ! » ; il fut immédiatement tué en cet endroit même. Un jour, une femme qui revenait du four laissa tomber une marmite qui se cassa ; cela attira l'attention et comme sa peau était foncée, les gens s'écrièrent : « Une Berbère noire ! » et on l'assassina. Une autre femme

13. IBN 'IDHARÎ AL-MARRÂKUSHÎ, *Al-Bayân al-Mughrib*, texte arabe établi par É. LÉVI-PROVENÇAL dans *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. III, Paris, 1930.

14. IBN HAYYÂN, *Kitâb al-Muqtabis*, repris par IBN BASSÂM, *Al-Dhakhîra fî-mahâsin ahl al-Djazîra*, t. IV, vol. 2, éd. I 'ABBÂS, Beyrouth, 1997.

15. IBN AL-ATHÎR, *Kitâb al-kâmil fîl-tarîkh*, trad. partielle E. FAGNAN, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1898.

remontait du fleuve avec une cruche qui tomba de son épaule et se cassa. Les gens furent si troublés qu'ils la tuèrent [16] !

Les réactions irrationnelles de la foule cordouane témoignent mieux qu'un long discours de l'absence d'ordre dans la ville, alors que s'effondre le califat et qu'aucune autorité n'est en mesure d'assurer la défense de la cité, mais aussi l'exercice de la justice en ses murs. C'est là une belle illustration de la *fitna*, de la violence protéiforme qui transforme les victimes en bourreaux, qui corrompt toute forme de civilité [17].

Ibn al-Athîr insiste particulièrement sur l'échec de la restauration du califat, quels qu'en furent les détenteurs car outre les multiples prétendants omeyyades, il y eut également des Hammudides, apparentés aux Idrissides qui fondèrent Fès en 789 et qui descendaient du Prophète Muhammad, donc des Qurayshites. 'Alî b. Hammûd régna de 1016 à 1018, puis ce fut son frère al-Qasim qui lui succéda de 1018 à 1023 ; celui-ci fut renversé par son neveu à cette date, neveu qui régna quelques semaines ; puis il y eut à nouveau des califes omeyyades de 1023 à 1031. Ces Hammudides sont cependant trop liés aux Berbères, qu'ils contrôlent souvent et auxquels ils sont souvent assimilés en raison de leur récente arrivée dans la Péninsule [18], pour pouvoir emporter l'adhésion en al-Andalus. En 1031 enfin, l'institution califale elle-même disparaissait faute de combattants pour la défendre.

Ce temps de la *fitna* fut, selon Lévi-Provençal, une histoire confuse et lamentable. De fait c'est confus, mais lamentable est un épithète étonnant ; certes, la désagrégation du pouvoir central engendra toutes sortes de tourments, dont témoignent les récriminations d'Ibn Hazm. Mais sous la plume d'un historien, ce jugement de valeur étonne. Ce qui est lamentable aux yeux de Lévi-Provençal, c'est l'échec du califat ; c'est l'incapacité des candidats hammudides et surtout omeyyades à se maintenir sur le trône, c'est l'impossible maintien d'un pouvoir central, triste augure de la disparition probable d'al-Andalus. C'est faire preuve de nostalgie bien précocement ! C'est surtout déconsidérer totalement la période qui s'ouvre à l'issue de la *fitna*, celle qui voit s'ériger sur les décombres de l'État califal une vingtaine de principautés, les mulûk al-Tawâ'îf, les royaumes des Taïfas. Ces enfants naturels de la *fitna*, de la partition, se mettent en place dans les années 1010-1030 et subsistent tout au long du XIe siècle, avant d'être

16. IBN 'IDHARÎ AL-MARRÂKUSHÎ, *Al-Bayân*..., p. 100-103.

17. Notons de plus que ces sources sont assez discordantes sur les motivations des acteurs principaux, notamment Khayrân l'Amiride qui devint ensuite prince d'Alméria, présenté parfois comme un traître changeant sans cesse de camp ; il est, sous la plus d'Ibn al-Athîr, motivé par un seul but : retrouver le calife Hishâm al-Mu'ayyad, le dernier calife véritable, vraisemblablement tué en 1013.

18. Les Hammudides sont arrivés en al-Andalus à la fin du Xe siècle.

balayés par les Berbères almoravides qui arrivent dans la Péninsule en 1086 et qui en démettent les souverains, taxés de compromission avec les chrétiens, au début des années 1090.

Si l'on suit Ibn Khaldûn, alors il s'agit bien d'une *fitna* puisque les violents désordres du début du XI[e] siècle n'ont fait que ruiner l'État et le territoire, ont même permis ce qui semblait auparavant inenvisageable : faire des Castillans, des Catalans et des Aragonais les arbitres des conflits entre souverains musulmans. La violence destructrice et meurtrière n'aurait pas permis là la fondation d'un État fort, n'aurait pas permis sa revivification en lui amenant le sang neuf d'une nouvelle génération bédouine. En ce sens, l'historiographie traditionnelle d'al-Andalus, depuis le XI[e] siècle et les virulentes critiques d'Ibn Hazm, jusqu'à nos plus récents manuels, est en parfaite adéquation avec la théorie d'Ibn Khaldûn.

Néanmoins, souligne Gabriel Martinez-Gros, Ibn Khaldûn ne nomme pas *fitna* ces troubles du XI[e] siècle et nous ne pouvons qu'être d'accord avec la conclusion qui en découle : ces troubles ne sont pas une rupture majeure, mais plutôt le fruit d'une lente évolution du califat omeyyade, à partir de sa mise sous tutelle par les Amirides. C'est certainement dans la période qui précède l'embrasement de 1009 qu'il faut chercher les racines de la *fitna*. Outre l'inévitable intervention divine, les chroniqueurs repèrent une cause principale à ce désordre récurent : la remise en cause de l'ordre naturel des choses. Les Amirides ont usurpé un pouvoir qui devait revenir aux Omeyyades[19] et cela a conduit à la déposition et à la mort de Sanchuelo. Ces mêmes Amirides ont de plus fait venir de nombreuses troupes berbères, identifiées presque toujours comme les fauteurs de troubles par excellence, les principaux responsables de la destruction de Cordoue et des maux qui se sont abattus sur l'ensemble du pays. À cet égard, la *fitna* est d'abord berbère. Ces recrutements massifs, dans les dernières décennies du X[e] siècle, devaient justement renforcer la légitimité chancelante d'al-Mansûr, dont l'usurpation ne trompait personne. À l'instar des chefs turcs ou berbères qui commencent à occuper l'essentiel de la scène politique dans les diverses parties du monde islamique au XI[e] siècle, Ibn Abî 'Amir al-Mansûr a fondé sa légitimité sur la défense armée de l'islam sunnite. Ibn 'Idharî, qui cite Ibn Hayyân, explique ainsi à quel point al-Mansûr puis al-Muzaffar, le fils qui lui avait succédé en 1002, passèrent leur temps à contenir

19. Constatons à cet égard la puissance de l'idéologie omeyyade qui a fondé la force du califat de Cordoue sur l'exercice de la magistrature suprême par un membre de cette glorieuse dynastie. Cette idéologie omeyyade innerve en profondeur toute l'histoire d'al-Andalus, même au-delà de la disparition du califat, cf. G. MARTINEZ-GROS, *L'Idéologie omeyyade*, Madrid, 1992.

les rebellions qui germaient[20]. Et l'organisation chaque année d'expéditions contre certains des territoires chrétiens, avec d'ailleurs l'aide d'autres comtes chrétiens[21], semblait aux yeux des populations le moyen bien léger destiné à faire oublier la relégation, certes dorée, du souverain omeyyade. Ce ne serait donc pas le geste de Sanchuelo, celui de se faire désigner comme l'héritier présomptif du calife Hishâm, qui suffirait à expliquer l'explosion de la *fitna*. Il n'en aurait été qu'un facteur déclenchant. Il ne faut pas minimiser la gravité et les violences de cette *fitna*, la poésie notamment en témoigne, mais elle constitue plutôt l'aboutissement d'un processus de dégradation entamé bien avant 1009.

Considérons maintenant l'aval de cette *fitna*. Dès les années 1010 et tout au long des deux décennies qui suivent, des principautés territoriales se mettent en place, les royaumes des Taïfas. Elles s'opposent entre elles et se livrent une guerre sans merci pour délimiter leurs territoires respectifs, tandis que les chrétiens du Nord deviennent les arbitres de la situation, mais leur intrusion, contrairement à ce que l'on lit trop souvent, n'est pas une nouveauté. Cela correspond à ce schéma assez classique, et que l'on connaît mieux grâce aux travaux de Gabriel Martinez-Gros sur Ibn Khaldûn[22], de l'ingérence des mercenaires de la veille dans les inextricables situations politiques du moment. De fait, leur puissance est bien plus grande et leur rôle plus décisif qu'auparavant, mais quelle différence finalement avec l'intrusion des Turcs dans le domaine abbasside à la même époque, ou à celle des Berbères almoravides puis almohades en al-Andalus aux XIIe et XIIIe siècles.

Et puis le fil de l'histoire commencée par les Omeyyades ne s'est pas rompu. Les royaumes des Taïfas prolongent en grande partie l'ère omeyyade. Les grands vainqueurs de ces temps de troubles sont notamment les souverains abbadides de Séville, des Arabes qui font fleurir la poésie, art arabe s'il en est, mais qu'il ne faut pas réduire à leur rôle de mécènes. Ils sont également les acteurs d'une histoire politique prestigieuse que l'on aurait tort de n'envisager qu'à l'aune de leur fin, c'est-à-dire de leur déposition par les Berbères almoravides en 1091. Cette histoire commence à Séville au début des années 1020. Comme à Cordoue sous l'égide des Banû Djahwar, les élites urbaines résistent à la décomposition, à la *fitna* et finissent par refuser de se soumettre aux différents prétendants au califat. Le Hammudide al-Qasîm ibn Hammud est ainsi chassé de Séville en

20. L'extrait du *Bayân* reproduit par É. Lévi-Provençal dans la nouvelle édition de R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*..., p. 185-213. R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*..., t. III, p. 266, citant Makkarî, fait même dire à al-Mansûr admirant ses palais d'al-Zâhira: « Malheureuse Zâhira ! Ah ! je voudrais connaître celui qui te détruira sous peu. »

21. Voir l'article de Gabriel Martinez-Gros déjà cité sur « L'interprétation des campagnes d'al-Mansûr contre l'Espagne chrétienne ».

22. G. Martinez-Gros, *Ibn Khaldûn ou les sept vies de l'Islam*, Arles, 2006.

1023. Un triumvirat de cadis et juristes s'installe aux commandes de la ville et repousse victorieusement les prétentions hammudides. Le cadi Ismâ'îl ibn 'Abbâd, issu d'une longue lignée arabe, réussit à évincer ses deux collègues et à transformer son pouvoir en une monarchie héréditaire. À sa mort en 433/1042, son fils 'Abbâd lui succède, prenant comme nom de règne al-Mu'tadid bi-llâh (« le Protégé de Dieu »). Il réussit à étendre considérablement les limites de son territoire en annexant les Taïfas voisines, notamment celles de l'ouest andalou. Ibn Hayyân, cité par Ibn 'Idhârî écrit de lui :

> Chef des factieux andalous de son temps, lion des rois, flamme de la sédition (*fitna*), protagoniste d'histoires extraordinaires, de succès détestables et de batailles destructrices, homme aux desseins élevés et à l'âme altière. Dieu le lança telle une flèche atteignant sa cible. Il s'efforça, durant sa vie, de s'élever et, de fait, il s'éleva jusqu'aux sommets ; il désira, sa vie durant, se rendre maître de toute la Péninsule, faisant fi des intérêts de ce pays et n'obéissant qu'à ses ambitions, tirant parti de la plus grande sédition (la *fitna*) qu'ait connu cette terre. Dieu le fit mourir dans son lit d'un mal de poitrine de courte durée[23].

Ce fut l'un des plus grands souverains andalous, et très certainement l'un des plus féroces, comme en témoigne ce passage d'Ibn 'Idhârî :

> À la porte de son palais se trouvait un jardin dans lequel pendaient comme des fruits, en toutes saisons, des têtes humaines qu'on lui envoyait et qui portaient, accrochées sur les oreilles, des notices comportant le nom de leur détenteur. Cela lui réjouissait l'âme de les contempler, alors que les gens étaient horrifiés par ce spectacle.

Et au cœur de son palais se trouvait « un coffre, plus précieux à ses yeux qu'un coffret rempli de pierres précieuses, contenant les têtes des rois qu'il avait lui-même tués de son épée[24] ». Il meurt en 1069, laissant à son fils l'État le plus puissant d'al-Andalus. Ce dernier souverain est considéré par les sources comme le fleuron de la dynastie ; il s'agit du roi poète de Séville, al-Mu'tamid ibn 'Abbâd (1040-1095), le modèle du prince andalou. Valeureux au combat[25], ses adversaires mêmes l'ont souligné, l'un des meilleurs poètes de son temps, il est l'archétype du prince arabe lettré, de ceux qu'on ne rencontre plus guère en ce XIe siècle où les Turcs, Kurdes et autres Berbères sont les nouveaux hommes forts du monde islamique. En ce sens, il fait davantage penser à quelques grandes figures de califes lettrés, comme al-Ma'mûn l'Abbasside, au IXe siècle, ou al-Hakam II l'Omeyyade, au Xe siècle. Le maniement de la poésie arabe, art du pouvoir par excellence et arme redoutable, lui permet de ridiculiser l'ignorant chef berbère

23. *Al-Bayân*, cité dans B. FOULON, E. TIXIER DU MESNIL, *Al-Andalus...*, p. 175.
24. *Ibid.*, p. 176-177.
25. Notamment lors de la bataille de Zallâqa.

almoravide qui a besoin d'un traducteur pour comprendre la langue du Coran. Ses succès auprès des hommes comme auprès des femmes, la puissante histoire d'amour qui l'a lié sa vie durant à sa seule épouse légitime, Rumaikiyya, achèvent d'une faire une figure de héros. C'est cependant la fin de sa vie qui en fait le héros tragique d'al-Andalus. Après plusieurs campagnes en al-Andalus et sur l'avis de jurisconsultes andalous et orientaux, dont Ghazâlî, les Berbères almoravides décident en 1090 qu'il est licite de démettre les souverains andalous, taxés de compromission avec les pouvoirs chrétiens. Les royaumes des Taïfas se soumettent les uns après les autres. Al-Mu'tamid est déposé et exilé dans le sud marocain, à Aghmât, où il finit sa vie, dans un dépouillement bien éloigné des fastes qu'il avait connus en al-Andalus. C'est là aussi qu'il écrit ses plus belles poésies, une quarantaine de pièces, sur les thèmes de l'exil et du dénuement. Comme l'écrit Ibn Khaldûn, ce fut la fin des Arabes en al-Andalus. Commence alors une autre histoire, celle de l'agrégation d'al-Andalus aux empires berbères du Maghreb.

La *fitna* a donc donné naissance à des principautés dont certaines furent brillantes et dont l'histoire se situe dans le prolongement de l'ère omeyyade. On a beaucoup reproché à leurs souverains leur manque de légitimité politique[26]. Ils tâchèrent cependant d'y remédier. Tout d'abord, du temps du cadi Muhammad ibn 'Abbâd, le premier des Abbadides, en prêtant allégeance au Hammudide de Malaga, Yahya ibn 'Alî, un descendant du Prophète. Ensuite, en inventant littéralement un faux calife omeyyade: l'Abbadide se servit effectivement d'un savetier ou d'un nattier de Calatrava, sosie du dernier calife omeyyade Hishâm II, celui qui avait toute sa vie été mis sous tutelle par al-Mansûr et ses descendants. Le véritable Hishâm avait probablement disparu en 1013, mais le sosie joua son rôle, avec plus ou moins de succès, et certains petits souverains indépendants du Sud d'al-Andalus feignirent de le reconnaître afin d'acheter leur tranquillité auprès du roi de Séville. Par le miracle d'une délégation califale à laquelle personne ne croyait, les apparences étaient sauves. Par la suite, le faux Hishâm mourut, dans l'indifférence totale, et al-Mu'tadid, le deuxième prince abbadide, ne crut pas nécessaire de poursuivre cette fiction. Cette légitimité, certes chancelante, ressemble à s'y méprendre à celles de centaines de princes du monde islamique médiéval, lesquels peinaient le plus souvent à justifier leur prise de pouvoir à l'échelle locale. Le tombeur des Abbadides de Séville, le célèbre émir berbère almoravide Yûsuf ibn Tâshfîn, au pouvoir dès 1070, ne sollicita qu'à la fin des années des 1090 la reconnaissance du calife abbasside de Bagdad, laquelle ne lui fut accordée qu'en 1098. Le califat abbasside présentait,

26. Les juristes sunnites, au premier rang desquels al-Ghazâlî, insistent sur la nécessité de la délégation califale: un pouvoir n'est licite que s'il est délégué par le calife, instance suprême dans le monde islamique.

de plus, l'immense avantage d'être situé bien loin de l'Occident musulman. Donc, dans à peu près tous les domaines, le plus puissant des souverains andalous du XIe siècle, l'Abbadide de Séville, tenait son rang.

Lorsque Pierre Guichard écrit, dans le tome 1 de l'ouvrage intitulé *États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval (xe-xve siècle)*[27], que les « Almoravides (sont) beaucoup plus en accord avec un idéal islamique » que les souverains des Taïfas, c'est privilégier une partie des sources contre une autre, et surtout cela aurait nécessité de définir ce fameux idéal islamique.

C'est supposer que les Almoravides, peuple nouveau dont l'identité ne reposerait que sur leur capacité à défendre le sunnisme et ce tout au long de leur existence, ont d'une certaine façon eu raison de démettre les souverains des Taïfas, dissolus, veules, prompts à nouer des alliances scélérates avec les chrétiens du Nord. C'est peut-être ce que disent les chroniqueurs de l'époque almoravide (encore faut-il nuancer), beaucoup moins ceux du temps de la domination almohade, et encore moins ceux qui écrivent à la cour des souverains nasrides de Grenade[28].

Pourquoi cette *damnatio memoriae* des mulûk al-Tawâ'if, jusque dans l'historiographie actuelle ? Essentiellement parce que ces souverains furent taxés par les Almoravides de compromission avec l'ennemi, avec les chrétiens. C'est ce qui explique que l'on ait fait de la *fitna* du XIe siècle la rupture majeure de l'histoire andalouse. Pour la première fois, les souverains chrétiens du nord de la Péninsule devenaient les arbitres de la situation en al-Andalus. Elle est à ce titre une rupture particulièrement signifiante, négative pour l'Islam, car elle annoncerait les victoires à venir de la Reconquista. L'histoire est toujours une reconstruction *a posteriori*, téléologique, d'événements qui prennent sens, mais ce cas précis, mieux que tout autre, illustre à quel point le passé andalou est expliqué à l'aune du conflit entre chrétiens et musulmans. La *fitna* et temps des Taïfas, parce qu'ils constituent l'un de ces moments où les rapports de forces s'inversent, seraient ainsi une sorte de chant du cygne d'al-Andalus. Nous avons essayé de montrer qu'il n'en était rien.

Emmanuelle Tixier du Mesnil, Université de Paris Ouest Nanterre, EA 1587, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

27. Paris, 1985, p. 51.

28. Comme en témoigne notamment l'avis d'Ibn al-Khatîb (1313-1375), figure de proue politique et littéraire du royaume de Grenade, selon lequel al-Mu'tamid est le modèle du prince andalou.

La *fitna* andalouse du XIe siècle

Dans l'historiographie d'al-Andalus, le début du XIe siècle est le temps de la *fitna*, celui de la guerre civile qui provoque l'effondrement du califat omeyyade de Cordoue. Perçue comme une rupture majeure, elle serait ce moment ténu où les équilibres s'inversent, où l'Espagne musulmane, désormais divisée et amoindrie, commence à reculer devant les débuts de la Reconquista chrétienne. Les contemporains comme les historiens ont porté un jugement extrêmement négatif sur cette période qui va de 1009 à 1031 et que prolonge le temps des Taïfas, les royaumes nés de la partition, ces enfants naturels de la *fitna* dont l'histoire occupe tout le reste du XIe siècle. Il semblerait cependant que la rupture soit à relativiser: en amont de la *fitna*, alors que domine le puissant hadjîb al-Mansûr, les germes de la discorde sont déjà solidement plantés. En aval enfin, les brillants traits du reste du siècle ne plaident pas en faveur d'un commencement de la fin. Cette époque de division et de conflit est certainement l'un des ces moments essentiels où quelque chose de l'identité andalouse s'est joué, avant que la Péninsule ne soit sous la domination des Berbères almoravides.

Califat omeyyade de Cordoue – al-Mansûr – Amirides – Taïfas.

The Andalusian *Fitna* in the eleventh century

In the historiography of al-Andalus, the early eleventh century is the time of the *fitna*, the time of the civil war which provoked the collapse of the Umayyad caliphate of Cordoba. Seen as a major breakup, it might be that tenuous moment when the balance is upset, when Muslim Spain, henceforth divided and weakened, begins to lose ground against the beginnings of the Christian Reconquista. The people of that period as well as the historians have formed an extremely negative judgment on this period which goes from 1009 to 1031 and is followed by the time of the Taïfas, the kingdoms grown from this division, heirs to the *fitna* which takes up the rest of the eleventh century. It seems, nonetheless, that this breakup should be moderated: prior to the *fitna*, at the time when hadjîb al-Mansûr ruled, the seeds of strife had already been deeply sown. Finally, posterior to it, the brilliant aspects of the rest of the century do not speak for the beginning of the end. This time of division and strife is no doubt one of these essential moments when a part of the Andalusian identity was shaped, before the Peninsula got ruled by the Almoravid Berbers.

Umayyad caliphate of Cordoba – al-Mansûr – Amirids – Taifas.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 29-44

Sophie MAKARIOU

AUX ORIGINES DE LA *FITNA*, L'AFFAIRE AL-MUGHÎRA : LA MÉMOIRE REFOULÉE D'UN ASSASSINAT À LA COUR DE CORDOUE AU Xe SIÈCLE

Borges a écrit que la mémoire est faite d'oubli [1]. Le cas d'un jeune prince de la maison omeyyade, Abû-l-Mutarrif al-Mughîra, fils du commandeur des croyants, 'Abd al-Rahmân III al-Nâsir, en est un exemple singulier. Le personnage, assassiné au lendemain de la mort du calife al-Hakam II, son frère, en 976, a été rayé d'un trait des histoires de l'Espagne arabe, de Dozy à Lévi-Provençal [2], même s'il faut reconnaître au premier plus de prudence et de perspicacité qu'au second.

Revenons sur les faits. Al-Hakam est un homme déjà âgé lorsqu'il arrive sur le trône après la disparition de son père 'Abd al-Rahmân III, en 961. Il est dépourvu de descendance et son peu de goût pour les femmes est connu et noté par ses contemporains, notamment 'Isâ al-Râzî, dont Ibn Hayyân (m. 1076) nous a transmis le texte dans le septième tome du *Muqtabis*. Ce n'est qu'après son accession au califat qu'al-Hakam prend une concubine, Subh, et qu'elle lui donne en 962 un héritier au nom bien omeyyade de 'Abd al-Rahmân. En 965, un second enfant mâle voit le jour, nommé Hishâm. Les sources rapportent avec détail la joie que suscitèrent ces naissances chez le calife [3]. Cependant 'Abd al-Rahmân meurt en bas âge, avant 965, et la question de la succession ressurgit.

1. J.L.B. BORGES, « Funes ou la mémoire », *Fictions*, Paris, 1986.

2. Respectivement R. DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne*, Leyde, 1861 ; trad. espagnole F. DE CASTRO, Madrid, 1982, t. III, p. 117-122 ; É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953, t. II, p. 206-207 ; ou encore É. LÉVI-PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au xe siècle*, Paris, 1932, p. 113. La vulgate ainsi fixée a été reprise sans fin par les historiens de l'Espagne arabe : P. Guichard, M. Marín, M. Meouak, etc.

3. IBN 'IDHÂRÎ, *Histoire de l'Espagne musulmane au xie siècle intitulée Kitâb al-bayân al-mughrib*, t. I-II (désormais *Bayân éd.*), éd. É. LÉVI-PROVENÇAL et G.S. COLIN, Leyde, 1930, p. 266

Hishâm est un tout jeune enfant, il a toute chance de l'être encore lorsque son père aura disparu. L'inquiétude d'al-Hakam se nourrit aussi de l'existence d'une alternative décidée par son père et qui l'oblige. Tout en désignant al-Hakam comme son successeur, 'Abd al-Rahmân III lui a en effet confié son dernier fils, Abû-l-Mutarrif al-Mughîra, dont il entend qu'al-Hakam fasse son propre successeur. Al-Mughîra occupe, dans la stratégie sentimentale et successorale de 'Abd al-Rahmân III, une place essentielle[4]. Le texte du *Muqtabis* souligne « la tendresse du cœur d'un père âgé le recommandant (*al-Mughîra*) à son frère al-Hakam, quelques années avant sa mort[5] ». Cette promesse cependant ne sera pas tenue par al-Hakam et l'histoire du califat omeyyade d'al-Andalus en sera bouleversée[6]. Le texte du *Muqtabis* ajoute que, de ses femmes et de ses fils, c'est le fils de Mushtâq, al-Mughîra, qu'al-Nâsir préféra jusqu'à sa mort[7].

Reinhardt Dozy, écrivant après J. A. Conde[8] une somme alors inégalée sur l'histoire musulmane de l'Espagne, refuse cependant une lecture que les textes, qu'il connaît si bien, lui imposeraient. Il retrace pourtant avec clairvoyance les termes de l'affaire :

(désormais *Bayân éd.*) ; trad. F. Maillo Salgado, *La caída del califato de Córdoba* (désormais *Bayân trad.*) Salamanque, 1993, p. 413.

4. Pour l'année 965 Ibn 'Idhârî rapporte : « Hishâm ibn al-Hakam naquit cette année-là. Au dire d'Ibn Hayyân le calife était très anxieux d'avoir un fils, car il était d'un âge avancé ; aussi avait-il été bien joyeux quand une esclave de ses concubines en était venue à concevoir. Il avait attendu (impatiemment) le terme de la grossesse, mais l'enfant, qui était né dans les premiers jours de son règne, était mort tout jeune et il en avait éprouvé du chagrin ; aussi quand il apprit la bonne nouvelle de la naissance de Hishâm, il s'en réjouit beaucoup ; il en fit porter la nouvelle à Ja'far b.'Uthmân [al-Mushafî, son Premier ministre] pour qu'il s'en réjouisse », *Bayân éd.*, t. I, p. 337. Par ailleurs le portrait de 'Abd al-Rahmân figure dans le tome V du *Muqtabis*, consacré aux années 912-941 : *Al-Muqtabis min anbâ'ahl al-Andalus*, t. V (désormais *Al-Muqtabis V éd.*), éd. P. Chalmeta, F. Corriente, M. Subh, Madrid, 1979, p. 16 ; trad. M.J. Viguera et F. Corriente, *Crónica del Califa 'Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Saragosse, 1981 (désormais *Al-Muqtabis V trad*).

5. *Al-Muqtabis V éd.*, p. 16 ; *Al-Muqtabis V trad.*, p. 22. Le texte arabe fait usage du *masdar* de la dixième forme de la racine NJZ (*al-istinjâz*) donnant le sens de « demande d'accomplissement d'une promesse ». Pour *Istinjâz*, A. Kazimirski (*Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1860) donne « prier quelqu'un de remplir sa promesse » – donc « en priant al-Hakam d'accomplir sa promesse » à l'égard de son jeune frère al-Mughîra.

6. La demande de 'Abd al-Rahmân n'est pas l'unique exemple de ce genre d'arrangement successoral dans l'histoire des califats ; ce n'est pas non plus l'unique cas où la promesse ne fut pas tenue. On peut citer par exemple le cas de 'Isâ ibn Mûsâ, neveu des deux premiers califes abbassides, et qu'al-Saffâh avait choisi pour succéder à son frère Abû Ja'far al-Mansûr. 'Isâ fut écarté au profit de la descendance directe d'al-Mansûr, al-Mahdî, puis al-Hâdî. De même Hârûn, le futur al-Rashîd, avait été désigné par son père al-Mahdî pour succéder à son frère al-Hâdî, et il aurait sans doute été évincé sans la disparition rapide de son frère.

7. *Al-Muqtabis V éd.*, p. 8, *Al-Muqtabis V trad.*, p. 15.

8. J.A. Conde, *Historia de la dominación de los Árabes en España*, Madrid, 1820.

> Il [al-Hakam] se demandait avec anxiété si ses sujets, au lieu de reconnaître cet enfant [Hishâm] pour leur souverain, ne donneraient pas plutôt la couronne à un de ses oncles. Cette inquiétude était assez naturelle. Jamais encore un roi mineur ne s'était assis sur le trône de Cordoue [...]. Pour assurer le trône à son fils, le calife ne voyait d'autres moyens que de lui faire prêter serment le plus tôt possible[9].

Le serment d'allégeance à Hishâm est fixé au 5 février 976. Al-Hakam fait signer à l'assemblée réunie ce jour-là un acte déclarant Hishâm, âgé de dix ans, héritier du trône. Plusieurs copies de l'acte sont produites par Ibn Abî 'Âmir – le futur al-Mansûr — et un affranchi de Subh, al-Ja'farî. Ces copies sont expédiées dans les provinces d'al-Andalus et dans les provinces africaines du califat. Les notables sont invités à y apposer leur signature[10]. C'est peut-être à ce trait particulier de l'événement qu'il convient de rattacher le grand coffret d'argent doré et niellé conservé dans le trésor de la cathédrale de Gérone, portant mention, dans son inscription à la base du couvercle, de la *bay'a* prêtée à Hishâm à cette même date[11]. On notera que Dozy fait mention d'« un de ses oncles ». La formulation est curieuse ; la menace d'al-Mughîra est en fait clairement identifiée même si Hishâm avait au moins deux autres oncles[12].

Les sources

Ibn Hazm (mort en 1064), écrivant au lendemain de la chute du califat omeyyade, mentionne, dès l'ouverture de son *Tawq al-hamâma* (*Le Collier de la colombe*), al-Mughîra, le jeune prince assassiné en 976[13]. Il ne l'a pas connu puisqu'il est né en 994, soit près de vingt années hégiriennes après le meurtre. C'est pourtant à un petit-fils d'al-Mughîra, 'Ubayd Allah ibn 'Abd al-Rahmân, qu'il dédie le premier poème du *Collier*[14]. Il est plus frappant encore de rencontrer dès la première perle, le premier chapitre du collier (« L'essence de l'amour »), la mention de l'ensorcellement produit par quelques femmes sur le cœur des califes omeyyades ; clôturant la liste, Hakam II y est mentionné pour ses liens

9. R. Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne*..., t. II, p. 199. On se rappellera ici que R. Dozy n'avait à sa disposition que le texte du *Bayân al-mughrib* d'Ibn Idhârî, la partie du *Muqtabis* d'Ibn Hayyân concernant ces faits n'ayant pas été retrouvée encore à cette date.

10. *Bayân éd.* p. 249 à 266 ; *Bayân trad.* p. 385 à 413.

11. *Al-Andalus. The Art of Muslim Spain*, New York-Grenade, 1992.

12. Dans le *Muqtabis*, le récit des fêtes se déroulant à Madînat al-Zahra signale effectivement deux autres oncles paternels : Abû'l-Asbag'Abd al'Azîz et Abû'l-Qasim al-Asbag.

13. Ibn Hazm, *De l'amour et des amants*, trad. G. Martinez-Gros (désormais *Tawq trad.*), Paris, 1992, p. 26. Ibn Hazm, *Tawq al-Hamâma fi al-ulfa wa-al-ullâf*, trad. et éd. L. Bercher (désormais *Tawq éd.*), Alger, 1949, p. 4-5.

14. Une confusion s'est glissée dans la traduction de G. Martinez-Gros ; il convient de se reporter en l'occurrence à celle de L. Bercher, p. 5 (texte arabe, p. 4).

avec Subh, liens castrateurs qui lui interdisaient « toute démonstration avec les enfants qu'il avait eus ailleurs [15] ». Dans l'introduction, Ibn Hazm s'excuse auprès de son ami et récipiendaire de « voiler les noms [...] » et de « s'interdire certaines régions troubles, visant par là à protéger un ami cher ou un homme de qualité ». Seront seuls mentionnés distinctement les faits que leur publicité rend inutile de dissimuler [16]. On a montré qu'il convenait de faire une lecture politique du *Collier*, qu'il s'agit d'un « livre d'amour fils d'une guerre civile » (*fitna*), que c'est là qu'Ibn Hazm paie son tribut d'hommage à la maison des Omeyyades, à la légitimité de leur califat qu'il a soutenu jusqu'au bout dans la tentative de rétablissement des derniers des leurs sur le trône : al-Murtadâ en 1018, al-Mustazhir en 1023 [17]. Au lendemain de la tentative manquée de restauration omeyyade, c'est un adieu aux armes que Ibn Hazm écrit là, et l'aveu d'une histoire d'amour où les Amirides [18], que son père a pourtant servis, tiennent la place roturière des usurpateurs. Ibn Hazm y revient succinctement dans un court passage du *Naqt al-'arus* [19]. Sous le chapitre intitulé « Ceux qui tuèrent ou destituèrent leur oncle », Ibn Hazm commente brièvement : « Al-Mughîra b. al-Nâsir fut assassiné par strangulation le jour de la proclamation de son neveu Hishâm b. al-Hakam [20] ». Il est à noter que la formulation change par rapport à tous les exemples donnés dans ce chapitre par l'auteur et qui se présentent toujours ainsi : « X tua son oncle Y. » Ici Hishâm n'est pas présenté comme l'agent du méfait mais comme un récipiendaire passif de ses effets.

La source la plus explicite sur l'importance de l'affaire demeure le *Muqtabis* d'Ibn Hayyân. Selon E. Garcia Gomez ce texte est une copie commentée – une « édition » dit Garcia Gomez – de celui, perdu, des *Annales palatines* de 'Isâ ibn Ahmad al-Râzî, historiographe officiel du califat de Cordoue. Dans ces *Annales* apparaît le récit détaillé des événements précédant de près ou de loin l'*agon* du drame : l'assassinat du seul héritier viable, en âge de régner, de la lignée omeyyade, le prince al-Mughîra. Les conséquences de l'assassinat s'y laissent

15. *Tawq trad.*, p. 31. La mention est importante ; elle pourrait peut-être expliquer qu'un objet d'ivoire ait été fait pour une autre *wallâda* (intensif ; mère d'un enfant mâle et royal) en 964, qu'il ne faudrait alors peut-être pas identifier à Subh (F. Prado Vilar, « Circular Vision of Fertility and Punishment : Caliphal Ivory Caskets from al-Andalus », *Muqarnas*, 14 (1997), p 19-41, en particulier p. 20) mais à une autre femme. En effet, Subh avait donné naissance au premier héritier en 962.

16. *Tawq éd.*, p. 5.

17. G. Martinez-Gros, *Identité andalouse*, Paris, 1997, p. 21-85 ; et aussi du même auteur, « L'amour-trace : réflexion sur le *Collier de la colombe* », *Arabica*, 34 (1987), p. 1-47.

18. On désigne sous ce nom la « dynastie » des chambellans tout puissants de Cordoue, al-Mansûr et ses fils al-Muzaffar et 'Abd al-Rahmân Sanjul, qui gouvernent de fait sous le califat fictif de Hishâm II (978-1009).

19. Ibn Hazm, *Naqt al-'arûs fî tawârîkh al-khulafâ'* (désormais *Naqt al-'arûs*), éd. C.F. Seybold, trad. L. Seco de Lucena, rééd. Valence, 1974, p. 116.

20. *Ibid.*

également percevoir. Dans le texte du *Muqtabis* sont enchâssés les poèmes des panégyristes de cour, essentiellement Muhammad Hasan al-Tubnî et Muhammad ibn Shukhays, maniant, derrière l'épaisseur des voiles de la métaphore, quantités de données qui permettent de mesurer l'acuité du débat qui agitaient les cercles de l'élite de cour et de l'élite cordouane bien avant la *bay'a* de février 976.

Le texte des *Annales* est conservé, grâce au *Muqtabis*, pour les années 360-364 de l'hégire, soit 971-975. Il précède immédiatement la crise de l'année 976 pour laquelle en revanche le texte fait malheureusement défaut, tout comme nous manque le récit du début du califat d'al-Hakam (961-971), et donc de l'année 357 h. (968), date à laquelle est réalisée une célèbre pyxide d'ivoire au nom d'al-Mughîra[21].

L'autre source éclairant les événements de l'année 976 est *al-bayân al-mughrib fî akhbâr al-Maghrib* d'Ibn'Idhârî. Natif de Marrakesh, *qâ'id* de Fez, Ibn'Idhârî était toujours actif en 1313 ; la date de sa mort n'est pas connue. Ibn'Idhârî écrit probablement son œuvre à la fin du XIIIe siècle[22] ; c'est une histoire parallèle d'al-Andalus et du Maghreb, depuis la conquête jusqu'à son époque. Il n'appartient pas au cercle du nouveau pouvoir, celui des sultans Mérinides à Fès. Bien qu'il soit très postérieur aux événements, il présente l'avantage d'un récit continu de la crise qui commence dans les dernières années du califat d'al-Hakam II et aboutit à la *fitna* et à la chute du califat.

L'essentiel de la démonstration – l'importance de la crise politique qui aboutit au meurtre d'al-Mughîra – s'appuie cependant largement sur le texte contemporain des événements, les *Annales palatines* de 'Isâ ibn Ahmad al-Râzî, conservé dans le *Muqtabis*.

Les panégyristes à l'oeuvre

Les poèmes occupent une place non négligeable dans ce tome du *Muqtabis*. Ils sont prononcés essentiellement au moment des fêtes : rupture du jeûne marquant la fin du mois de ramadan, fête du Sacrifice, plus rarement réceptions importantes. Entre les années 360 et 364 on perçoit la montée en puissance du thème de la légitimation de Hishâm et du choix opéré par son père, bien avant que la *bay'a* officialise un état de fait fortement imposé. Dès la fête du sacrifice du 10 de *dhû'l-Hijja* 360 (4 octobre 971) le thème intervient dans une *qasîda* dédiée par le poète de cour Muhammad ibn Shukhays à Hishâm. Le poète

21. S. MAKARIOU, « The al-Mughira Pyxis and Spanish Umayyad Ivoiries : Aims and Tools of Power », dans A. BORRUT et P. M. COBB éd., *Umayyad Legacies, Medieval Memories from Syria to Spain*, Leyde, 2010, p. 313-335.

22. G. DEVERDUN, article « Ibn'Idhârî », dans *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-Boston, 2e éd., t. III.

se demande pourquoi, bien qu'enfant, Hishâm ne devrait pas être désigné pour héritier car en lui se mélangent les deux argiles les plus fines, celle du califat et celle de la prophétie [23]. Ce thème essentiel de légitimation des Omeyyades revient dans le panégyrique du poète Muhammad Hasan al-Tubnî à l'occasion de la fête de rupture du jeûne de l'année 361 (16 juillet 972) : « L'arbre de la prophétie et du califat forment son tronc. La branche naît de ses deux racines entrecroisées [24]. »

Le thème, comme une navette, court tout au long de la trame des poèmes de Muhammad b. Shukhays. Le jeune Hishâm, tout comme son illustre ancêtre le Prophète, est supposé porter les signes de sa mission qui l'identifieraient à coup sûr. Hishâm est marqué de « signes clairs » ; le vocabulaire même qu'emploie le poète rappelle évidemment le texte coranique [25]. Les signes du destin de Hishâm sont au nombre de cinq : la sérénité de sa conduite, le brillant de son talent, l'ornement de son instruction, les nobles atours de son caractère et « cette élévation de l'âme qui fait que l'Empire atteste avoir été créé pour lui avant qu'Abel fut assassiné [26]. » Se jouent donc en lui les qualités qui fondent un prince *afdal* (*optimus*). L'allusion à Abel ne pose-t-elle pas d'emblée tout opposant à Hisham dans le rôle de Caïn, et une condamnation voilée ne perce-t-elle pas déjà ici ?

Outre les qualités morales d'Hishâm qui l'établissent donc comme un imâm certain, il est, thème omeyyade par excellence, le meilleur des Quraysh, la « perle centrale de leur collier [27] ». « Parmi les branches des Quraysh sa position est éminente comme l'était celle des Quraysh parmi les autres tribus [28]. »

Lors de la fête du sacrifice de l'année 363 (1er septembre 974), le poète Ahmad b.'Abd al-Malik décrit les clients omeyyades et les esclaves qui se tiennent devant Hishâm comme des grues contemplant un faucon, allusion au mot célèbre de l'abbasside Abû Ja'far al-Mansûr à propos du fondateur de la dynastie omeyyade de Cordoue, l'émir 'Abd al-Rahmân Ier al-Dâkhil : « Il est le faucon des Quraysh [29]. » Très rapidement dans ces années, la qualité d'héritier présomptif de Hishâm est imposée par de très nombreuses mentions tant dans

23. Ibn Hayyân, *Anales palatinos del califato de Córdoba (años 360-364H/971-975)*, trad. E. Garcia Gomez (désormais *Al-Muqtabis VII trad.*), Madrid, 1967, p. 83. L'édition arabe de A. al-Hajji, Beyrouth, 1965, demeure introuvable.

24. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 107.

25. L'expression employée *Ayât mubayyanât* qui apparaît à de nombreuses reprises dans le Coran.

26. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 118, 155, 274. Les imams shiites sont supposés eux aussi avoir été créés avant même Adam ; A. al-Azmeh, *Muslim Kingship*, New York, 2002.

27. *Al-Muqtabis VII trad.*, poème de Muhammad b. Shukhays, p. 117.

28. *Ibid.*, poème de Muhammad b. Shukhays, p. 155.

29. *Saqr al-Quraysh* ; anecdote inlassablement répétée dans la propagande omeyyade, par exemple dans les *Akhbar majmu'a*, éd. E. Lafuente y Alcantara, Madrid, 1867, p. 118.

le texte des *Annales* mêmes que dans les poèmes qu'il contient. Et cela bien avant la *bay'a* du 5 février 976. La première mention figure dans le poème de Hasan al-Tubnî prononcé lors de la fête du sacrifice de 361 (22 septembre 972) où l'auditoire est invité à prêter serment à Hishâm comme héritier[30]. La mention revient ensuite, très fréquente[31], mais Hishâm ne fait pourtant son apparition dans le cérémonial que lors de la fête du sacrifice de 363 (1er septembre 974 – il a neuf ans), après qu'a été rapportée sa guérison d'une maladie souvent mortelle (la variole, semble-t-il). Il avait alors été transporté à l'alcazar de Cordoue, le siège de la légitimité publique des Omeyyades : lieu de leur investiture, de leur intronisation, lieu enfin où ils viennent mourir comme le fera d'ailleurs al-Hakam, sentant sa fin prochaine et revenu dans l'« œuf des califes » à la fin du mois de mars 975[32]. Les arguments de cette nomination avant l'heure, de cette élection *in vivo* dans le sein du père, sont très largement développés car c'est la pierre d'achoppement du fragile édifice d'une succession en ligne directe, de Hakam à Hishâm. Le poète Muhammad b. Shukhays est celui qui va porter le fer ultime dans cette blessure. Il souligne ainsi, dans une longue *qasîda* dédiée à Hishâm en *shawwâl* 364 (14 juin 975) : « Depuis toujours nous savons que les Banû Marwân, les bons et les purs, nomment leurs héritiers encore enfants[33]. » Dans un poème antérieur, il insiste sur un point d'importance, la transmission du pouvoir en ligne directe : « Oui, les rois de la maison de Marwân se succèdent toujours comme les planètes : l'une décroît lorsque l'autre paraît[34]. » La succession du père au fils et non du frère au frère : cette formule désigne donc Hishâm au détriment d'al-Mughîra. Cependant le choix double d'al-Nâsir – al-Hakam régnant en premier lieu, al-Mughîra en second – préservait une règle essentielle d'accès au califat : la puberté du moins, si ce n'est la maturité de l'impétrant. Ce n'est pas le cas du choix de Hishâm, qui est encore un jeune enfant impubère ; son accession au califat est contraire au droit musulman : c'est la difficulté majeure à laquelle se heurtent la rhétorique et l'éloquence déployées avec tant d'efforts par les poètes stipendiés de la cour.

30. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 119.

31. *Ibid.*, p. 155, 225, 226, 246 (deux fois), 256, 273-274 en particulier.

32. L'expression, *bayda-l-khulafâ* (« œuf des califes »), est empruntée à KHUSHANÎ, *Kitâb qudât bi-Qurtuba*, éd. J. RIBERA, Madrid, 1914, p. 7.

33. *Qasîda* composée pour la fête de rupture du jeûne de 364, *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 273. Banû Marwân est le nom de la branche des Omeyyades qui régnait sur al-Andalus.

34. *Qasîda* composée pour la fête de rupture du jeûne de 362, *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 155. La construction est bien sûr celle d'un livre d'*anwâ*, et la formulation reprend la présentation des *anwâ* comme des intervalles limités par le lever et le coucher héliaque d'une paire d'étoiles : une étoile apparaît sur l'horizon lorsque l'autre disparaît.

Portrait d'Hishâm en prince *afdal*

Dans la théorie politique qui se déploie autour du califat pendant la période classique se forge tout un vocabulaire d'appréciation du prince. La visée la plus haute à laquelle puisse prétendre la communauté, ou ses élites, est celle du prince *afdal* (« le meilleur »). Plus souvent cependant, par pragmatisme, la communauté s'en tiendra à un prince *mafdûl* (« surpassé en mérites »)[35]. Mais c'est bien un portrait de prince de la plus fine espèce – *afdal* – que les panégyristes sont chargés de brosser ici. Cependant de graves difficultés se dressent. Quelles sont-elles ? Si l'on s'en tient à la théorie la plus contemporaine de celle des événements qui nous occupent, celle d'Ibn Hazm[36], on peut établir ainsi les conditions indispensables à la fonction de calife :

– une ascendance qurayshite en ligne paternelle. Nous l'avons vu, ce point, indiscutable, est largement souligné par les panégyristes ;

– la puberté (*bulûgh* ou *ihtilâm*) et la masculinité (*dhukûra*) ;

– la responsabilité des actes. Il convient que le calife ait les qualités recommandées à l'exercice de la fonction politique et de celle de chef de la communauté, dont la capacité à dire le droit (d'où bien sûr la nécessité d'être adulte) ;

– la piété et l'intégrité morale[37].

Ce sont les deux points centraux, ceux qui touchent à la maturité requise du calife, qui semblent les plus ardus à contourner. C'est là que porte le fer de l'argumentation car c'est bien sûr l'angle d'attaque auquel ne peut échapper le jeune Hishâm. Né en 965, il n'est âgé que de sept ans au moment de la première mention de sa qualité d'héritier. Il ne satisfait donc nullement aux conditions de puberté et de maturité. Les trésors de la rhétorique poétique de la cour omeyyade vont en conséquence se développer essentiellement suivant cet axe de l'âge. C'est le cas sous la plume d'Ibn Shukhays : « L'intelligence l'a écarté de l'enfance bien qu'il n'ait pas huit ans. Et avant de vieillir il mérite le nom de "mûr". Pourquoi ne serait-il pas héritier étant enfant [...] ? » L'héritage même du califat lui suffira, selon Ahmad b.'Abd al-Malik, pour « obtenir toute la grandeur spirituelle et temporelle[38] ». Enfin, cet argumentaire culmine dans le dernier poème conservé pour ces années, composé par Muhammad b. Shukhays à l'occasion de la fête de la rupture du jeûne en 364 (14 juin 975) ; « avec lui (Hishâm) nous a été donné un

35. Sur ces distinctions, on se reportera au livre de F. Clément, *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des Taifas (ve/xie siècle) ; l'imam fictif*, Paris, 1997, chap. 1 et 2.

36. Ce sont les catégories dégagées par F. Clément (*Pouvoir et légitimité...*, p. 65) à partir du livre d'Ibn Hazm, *Kitab al-ihkâm fî usûl al-ahkâm*, éd. A. Shakir, Le Caire, s.d.

37. Pour la liste exhaustive de ces qualités, au nombre de huit, G. Martinez-Gros, *L'Idéologie omeyyade : la construction de la légitimité du califat de Cordoue, xe-xie siècles*, Madrid, 1992, p. 194.

38. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 225-226.

homme éveillé et sensible, mûr et expérimenté avant d'atteindre la puberté[39] ». On ne saurait être plus clair. Et cette clarté fait regretter la disparition du texte des *Annales* pour les années suivantes, alors que les factions devaient se dessiner avec une acuité toute particulière.

À ce portrait d'un enfant d'exception, mûri avant l'âge comme par un prodige naturel, il faut ajouter quelques apostilles. Pour l'année 360/971 est rapportée une curieuse anecdote qui prend tout son sens si on la lit enchâssée dans cette démonstration. Sous le titre « Concernant un enfant au développement anormal », on y fait le récit de la visite d'un père accompagnant son fils de cinq ans – Hishâm en a alors six –, véritable prodige, d'une taille et d'une force fort au-dessus de son âge. Le jeune garçon, nous dit le *Muqtabis*, avait dépassé les limites de la faiblesse infantile. Al-Hakam, en ayant reçu la nouvelle, le fait venir à sa cour et ordonne que le prince Hishâm le reçoive[40]. Hishâm n'est certes pas un tel prodige mais son intelligence, sa maturité le constituent en homme. Il prend précocement des cours avec le grammairien al-Zubaydî, mais surtout il se consacre au droit et à la tradition religieuse sous la conduite du juriste et traditionniste Yahyâ b. 'Abd Allâh b. Yahyâ b. Yahyâ al-Laythî ; Hishâm travaille en sa compagnie sur la *Muwattâ* de Malik ibn Anas[41], qu'il annote et corrige, à l'audition des leçons, dans un exemplaire qui avait appartenu à son grand-père, al-Nâsir, puis à son père[42]. Certes Hishâm n'a pas la précocité physique du jeune garçon mentionné plus haut, mais il est « un héritier et un garant futur du trône, un rameau sur lequel du ciel se répandirent la guidance et l'inspiration divine [...], un roi d'un jugement si sûr[43] ». Et l'on peut ajouter un prince *afdal*. Il peut donc dignement conduire la communauté, assumer la charge d'imam et mener la prière depuis le *minbar* auquel il est invité à monter dans plusieurs poèmes de Muhammad b. Shukhays[44]. Il peut, en homme mûr, rester en qualité de témoin, et même de premier témoin, apposant sa signature avant ses oncles, dans l'affranchissement de plus d'une centaine d'esclaves de son père le 16 janvier 975[45]. Tout est donc orchestré pour que soit acceptée la *bay'a*, un an plus tard, le 5 février 976.

Le *Muqtabis* illustre en outre à plusieurs reprises la mise en scène du pouvoir du jeune prince jumelé à celui de son père. Lors de la fête du sacrifice de 363 (1er septembre 974), Hishâm n'assiste pas à la réception donnée par son

39. *Ibid.*, poème de Muhammad b. Shukhays, p. 274.

40. *Ibid.*, p. 79.

41. C'est le livre fondateur de l'école juridique malikite, qui domine dans tout le Maghreb (encore aujourd'hui) et en al-Andalus dès le IXe siècle.

42. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 168 et 256-257.

43. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 274, poème de Muhammad b. Shukhays déjà évoqué.

44. *Ibid.*, p. 117 et 273.

45. *Ibid.*, p. 246.

père dans le salon occidental de Madînat al-Zahrâ tout simplement parce qu'il en reproduit, à une échelle à peine réduite, le cérémonial dans le salon al-Ayrâ'. Le texte précise que son trône (*sarîr*) correspond à celui de son père. D'ailleurs les *Annales* rappellent qu'al-Hakam avait lui-même assisté à sa première fête du sacrifice en compagnie d'al-Nâsir, son propre père, en 921, et qu'il n'avait alors que six ans... C'est à cette occasion que le poète de cour 'Ubayd Allâh b. Yahyâ avait composé pour al-Hakam un poème qui semble étrangement symétrique de ceux composés pour Hishâm : « Il est mûr par le talent, bien qu'enfant par l'âge, plein d'avenir. Ainsi l'engendre en noble lignage un adulte de mûre prudence [46]. » Cependant la différence essentielle des situations résidait dans l'âge du souverain régnant : en 921, l'émir 'Abd al-Rahmân était un homme jeune ; en 363/974 le calife al-Hakam approche soixante ans.

La gémellité des réceptions présidées par le père et par le fils se reproduit à plusieurs reprises ; en 364/975, afin de fêter l'arrivée à Cordoue du vizir généralissime Ghâlib ibn'Abd al-Rahmân revenant victorieux de Berbérie, une réception est donnée à Madînat al-Zahrâ où se rejoue une scène exactement similaire. Après la maladie d'al-Hakam, qui entraîne son retour à Cordoue, le calife s'installe dans le vieil alcazar et reçoit en audience limitée ses proches et quelques fonctionnaires de la cour. À la suite de cette audience, Hishâm reçoit à son tour, particulièrement les frères du calife, reproduisant en tout point la gestuelle du pouvoir paternel [47]. C'est ici aux cotés de Hishâm, à sa droite, que prend place son oncle, fils préféré d'al-Nâsir, Abû-l-Mutarrif al-Mughîra. La substitution du père par le fils est donc parfaite.

L'opposition à Hishâm

La machine de la propagande de cour pouvait-elle ainsi, à quelques frais, abattre toutes les oppositions à l'investiture d'un prince enfant ? C'est fort douteux à la lecture du *Muqtabis* et du *bayân al-mughrib*. Et cela rend plus opaque la version étonnamment naïve donnée de la succession par É. Lévi-Provençal en particulier. Il retrace la « fin tragique du prince al-Mughîra, jeune frère d'al-Hakam II, [...] à l'avènement de Hishâm II, à cause de l'initiative prise contre son gré par les Slaves du palais qui veulent le faire monter sur le trône [48] ». Et, dans sa monumentale *Histoire de l'Espagne musulmane*, il développe encore ce scénario d'une improvisation politique invraisemblable : « [al-Mughîra] vivait à l'écart dans une maison de Cordoue et était bien loin de se douter du sort qui l'attendait. [...] [Ibn Abî 'Âmir] laissa ses sbires étrangler le malheureux,

46. *Ibid.*, p. 223, lors de la fête du sacrifice de l'année 308 (22 avril 921).
47. *Ibid.*, p. 241.
48. É. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane...*, p. 113.

sous les yeux de ses femmes. Ainsi le plan des Esclavons avait été déjoué[49].» Rappelons un fait brutal: al-Mughîra est assassiné au lendemain même de la mort d'al-Hakam; son neveu est intronisé alors qu'il n'est âgé que de onze ans. Les deux autres frères d'al-Hakam, Abû' l-Asbagh'Abd al-'Azîz et Abû' l-Qasim al-Asbagh, déjà âgés, ne sont pas inquiétés au lendemain de sa mort. Confrontée à la version de Lévi-Provençal, la lecture des sources donne une impression très différente du déroulement des événements et surtout de leur préparation. Elle éclaire aussi quantité de faits qui survinrent à la suite de cet assassinat, et en particulier la disparition violente de certains membres du parti d'al-Mughîra[50]. R. Dozy s'en fait l'écho, comme nous le disions d'entrée, mais semble se refuser à la conclusion qui s'impose: l'assassinat d'al-Mughîra provoque à terme – avec et après le règne d'al-Mansûr – le chaos de la guerre civile et la mort du califat.

Tout au long du récit des cérémonies à l'occasion de la rupture du jeûne ou lors de la fête du sacrifice, la hiérarchie des positions respectives des membres de la cour est détaillée. La position d'al-Mughîra est invariablement la même et elle est éminente: il est reçu, ainsi que les autres frères, avant les autres membres de la cour; il est assis au plus près du calife, à sa droite, juste après le frère utérin d'al-Hakam, Abû' l-Asbagh'Abd al-'Azîz, compétiteur improbable au trône étant donné son âge avancé. Al-Mughîra tient donc le rôle du successeur au califat. La mise en scène du pouvoir, déployée autour de l'imam, assis devant la niche en forme de mihrab du salon occidental de Madînat al-Zahrâ, a déjà été relevée[51]. Nous verrons autour d'al-Mughîra se porter un groupe de grands esclaves parmi les plus importants; nous les verrons disparaître dans la tourmente de la mort d'al-Mughîra. Longtemps encore après la fin des Omeyyades, al-Maqqarî, recueillant les dernières glanes de leur histoire, se fait l'écho du débat que ne pouvait manquer de susciter la succession d'al-Hakam, et en particulier les prophéties de disparition de la dynastie si la succession sortait d'une ligne directe[52]. Chez Ibn'Idhârî c'est l'idée d'un prince parvenant sur le trône encore enfant dont l'absence de précédent est évoquée[53].

Si nous retournons aux sources, la version qui se dégage est toute différente de celle qui est canoniquement acceptée, depuis R. Dozy et É. Lévi-Provençal, dans le récit chronologique de la grandeur et de la décadence du califat de

49. Id., *Histoire de l'Espagne musulmane*..., t. II, p. 206-207.

50. Sur ce point je renvoie à mon analyse des événements dans S. Makariou, «The al-Mughira Pyxis and Spanish Umayyad Ivoiries... », *op. cit.*

51. G. Martinez-Gros, *L'Idéologie omeyyade*..., p. 138-139; cette remarque est reprise sans en citer l'auteur par M. Barcelo, « El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder», *El salón de Abd al-Rahmân III*, Cordoue, 1995, p. 153-177.

52. Al-Maqqarî, *Naft al-tîb min ghusn al-Andalus al-ratîb wa-dikr wazîri-ha Lisân al-Dîn b. al-Khatîb*, éd. I.'Abbâs, vol. 2, Beyrouth, 1968, p. 59.

53. *Bayân éd.*, t. I, p. 254; *Bayân trad.*, p. 413.

Cordoue. Dès la *ba'ya* du 5 février 976, le nom de Hishâm est prononcé avec celui de son père dans la *khutba*[54]. Bien avant cette date l'opposition à Hishâm se fait sentir en creux dans la plupart des poèmes que je viens d'évoquer. Dans un poème de Yahyâ Ibn Hudhayl, elle s'exprime explicitement, alors que la menace doit gronder, al-Hakam se remettant à peine de la maladie qui l'a mené à l'Alcazar de Cordoue. Se mêlent à l'allégresse de la guérison du calife de sombres menaces et la dénonciation de « l'avarice des misérables [...] qui se réjouissaient presque du mal frappant la générosité et la munificence ». La mention de la joie misérable, éprouvée à l'occasion du « mal fait au sabre vainqueur dans le combat », revient quelques vers plus loin, suivi d'un vibrant encouragement à Hishâm :

> Ô fils des califes, quintessence des Omeyyades,
> Élève-toi et qu'à cela suffise la gloire de ta famille :
> Que jamais ne te touche le mal, profite du bien
> Et demeure tranquille sans souci aucun[55].

Muhammad Ibn Shukhays semble lui aussi avoir mêlé la menace à ses panégyriques de la dynastie et du jeune Hishâm ; selon lui, le monde pourrait « préférer donner à un autre le nom de calife » alors que Hishâm, dixième des Marwanides à régner sur al-Andalus, est « celui dont il est dit dans les livres qu'il réunira l'autorité près de se disperser ».

Qui donc 'le monde' pourrait-il être tenté de préférer dans la position du calife si ce n'est al-Mughîra, un prince qurayshite de vingt-six ans, tendrement chéri et élu par le précédent calife, son père 'Abd al-Rahmân III, le refondateur de la légitimité des Omeyyades en Espagne ? Al-Mughîra a seul tous les avantages requis : celui de la naissance, celui de l'âge et celui de l'onction du refondateur. D'autres indices nous éclairent sur le rang central d'al-Mughîra. En 357/968 a été réalisé pour lui le plus somptueux objet d'ivoire sculpté dans les ateliers califaux de Madînat al-Zahrâ, à une date qui correspond visiblement à sa majorité car il semble être né en 339/950-951[56]. L'iconographie, dont il n'y a pas lieu de reprendre l'analyse ici, est un complexe assemblage de symboles du califat omeyyade[57]. À une date inconnue, mais entre 961 et 976, al-Mughîra est mentionné dans une inscription monumentale en coufique signalant la construction d'un minaret et d'une galerie, dans une mosquée non identifiée, et dans la réfection des façades latérales du dit édifice sur ordre de sa mère Mushtâq. L'inscription la qualifie de *Sayyida* et *umm walad-*, c'est-à-dire « mère d'un enfant royal » ; elle fait appel pour surveiller la construction aux bons offices de Ja'far ibn'Abd al-Rahmân, un

54. *Bayân éd.*, t. I, p. 249 ; *Bayân trad.*, p. 385.
55. *Al-Muqtabis VII trad.*, p. 246.
56. *Bayân éd.*, t. I, p. 277-279 ; *Bayân trad.*, p. 431-434.
57. S. Makariou, « The al-Mughîra Pyxis and Spanish Umayyad Ivories... », p. 313-335.

esclavon qui avait dirigé les travaux de construction du nouveau mihrab et de la *qibla* d'al-Hakam II à la grande mosquée de Cordoue[58]. Le texte de l'inscription établit que la mère du compétiteur d'Hishâm continue de jouir d'une position importante à la cour d'al-Hakam II.

L'assassinat

Les circonstances de la mort d'al-Hakam, de la tentative de passation du pouvoir à al-Mughîra et de son assassinat sont rapportées en détail dans le *bayân al-mughrib* d'Ibn'Idhârî. Alors que al-Hakam est agonisant et que la disette sévit à Cordoue, le calife est revêtu d'un vêtement de soie et exhibé devant la plèbe. Le jeune Hishâm décide d'abolir la taxe sur les oliviers, très impopulaire, et, ajoute le texte: « Il n'avait pas dix ans. L'idée lui en avait été inspirée par Ibn Abî 'Âmîr, à qui on en rapporta le mérite[59]. » Il ne fait guère de doute que, dans la source qu'utilise Ibn'Idhârî, l'opinion de la population de Cordoue sur la forfaiture que représente l'investiture califale donnée à un enfant éclate au grand jour.

La mort d'al-Hakam survient le 1er octobre 976 et elle est tenue secrète par ses deux seuls témoins, personnages d'importance, Esclavons de sa domesticité, Fâ'ik et Jawdhar. Tous deux se portent jusqu'à la demeure d'al-Mughîra. Ils lui proposent simplement de rentrer dans les droits qui sont les siens, fait jusqu'ici négligé, bien qu'il apparaisse dans une partie non traduite du *bayân al-mughrib*[60]. Fâ'ik et Jawdhar appartiennent à la catégorie des *fityân* (Esclavons) privés de l'État omeyyade, ceux qui forment autour du calife le cercle le plus rapproché et cela, à l'exclusion même de la famille. Ils sont au nombre de cinq seulement: outre Fâ'ik, Jawdhar et Ja'far déjà évoqués, on trouve Durrî ibn al-Hakam et Fâtin al-Hakamî[61]. Ils sont tous, pour reprendre les termes de Muhammad Meouak, les « fils fictifs des califes umayyades » ; ils sont ainsi nommés *abnâ'ni'am al-khulafâ'* (fils de la faveur des califes) ou *al-marwaniyya* (le parti marwanide)

58. Pour tous ces éléments voir É. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leyde-Paris, 1931, n° 18, 24-25 et pl. VI, b. Sur Ja'far, voir M. Meouak, *Pouvoir souverain, administration centrales et élites politiques dans l'Espagne umayyade (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, Helsinki, 1999, p. 213-216.

59. *Bayân éd.*, t. I, p. 259.

60. *Bayân éd,* t. II, p. 259 et s. (au t. II et non pas au t. III comme il est mentionné par erreur dans S. Makariou, « The al-Mughîra Pyxis... », n. 81, p. 332). Le texte arabe mentionne que les deux Esclavons décident de « rendre » (*radd*) le pouvoir à al-Mughîra ibn al-Nâsir'à cause du jeune âge de Hishâm'. Le plan prévoyait qu'al-Mughîra à son tour désigne Hishâm comme son successeur.

61. M. Meouak, *Pouvoir souverain...*, p. 212-218.

entre autres. Trois d'entre eux sont les agents de la passation avortée du pouvoir à al-Mughîra: il s'agit de Durrî, Fâ'ik et Jawdhar[62].

Fâ'ik et Jawdhar sont présents au moment du décès du calife. Répugnant à l'idée d'exécuter al-Mushafî, vizir d'al-Hakam, et qui n'est pas du même parti, ils décident de l'épargner et de faire alliance avec lui. Ce à quoi Mushafî feint de consentir. On connaît la suite: Mushafî informe Ibn Abî 'Âmir – le futur al-Mansûr – qui est chargé, dans une petite assemblée à laquelle Hishâm prend part, de l'exécution d'al-Mughîra[63]. Ibn Abî 'Âmir aurait été pris de pitié pour al-Mughîra. Il délègue la basse besogne aux soldats qui étranglent al-Mughîra, suspendent son cadavre, comme dans un simulacre de suicide par pendaison, puis l'enterrent avant de murer la salle. Dans la suite des événements Durrî et Jawdhar sont assassinés, Fa'ik, frère de Subh et oncle d'Hisham, partisan d'al-Mughîra, est exilé[64].

On est frappé par une sorte de redoublement de la conspiration du silence: l'assassinat, son maquillage, la condamnation de la sépulture dans un premier temps; dans un deuxième acte du drame, l'élimination des témoins; on serait tenté d'y ajouter la disparition d'une part essentielle de l'écriture officielle du califat: la suite du texte des Annales de 'Isâ al-Râzî pour les années 975 et 976, voire les suivantes. Enfin, il convient d'y adjoindre l'étouffement perpétué par des historiens, Dozy du moins, qui avait parfaitement saisi la portée de l'« affaire ». Le règne d'al-Mansûr se prépare entre les faveurs de Subh à Ibn Abî 'Âmîr et la tombe scellée d'al-Mughîra. L'apogée de l'État omeyyade se fomente là, tout comme la fin ignominieuse de la descendance d'al-Mansûr, coupable d'avoir avili le califat en y voulant prétendre. Au bout de cette spirale paradoxale de crimes et de gloire se trouve la *fitna*. On a omis de noter qu'elle se lève en 1009 au nom de la succession d'al-Nâsir, comme si le règne d'al-Hakam était condamné au néant par l'enfermement de son fils et successeur, Hishâm, en une éternelle enfance. On a omis de noter que les petits-fils d'al-Mughîra tiennent une part notable dans les débuts de cette *fitna* de 1009 qui s'ouvre sur un souffle de fin des temps, exalté par le *laqab*, peu fréquent, d'al-Mahdî choisi par le premier successeur de Hishâm[65].

Le paradoxe du cas d'al-Mughîra est qu'il porte de façon tacite la condamnation d'al-Hakam, plus encore que de Subh. Car la faute incombe bien sûr à celui

62. Pour l'étude prosopographique de ces trois personnages, voir M. MEOUAK, *Pouvoir souverain...*, p. 215-218.

63. *Bayân éd.*, t. I, p. 259-261; *Bayãn trad.*, p. 419-435.

64. *Bayân éd.*, p. 262-264.

65. Le même *laqab* (« nom de règne ») fut porté par le troisième calife abbasside (775-785), fils d'Abû Ja'far al-Mansûr; le premier fatimide, 'Ubayd Allah (909-934) le porta également. Ce nom de règne a pris assez vite une valeur eschatologique, en milieu shiite, puis en milieu sunnite. On le retrouve encore avec ce sens, au XIXe s., dans le fameux mouvement « mahdiste » du Soudan.

qui porte le califat. Le souci de ne point trop forcer le trait de l'homosexualité et de la faiblesse d'al-Hakam pour un enfant si tard venu et, pire, pour sa concubine Subh crée, chez Ibn Hayyân puis chez Ibn'Idhârî, un curieux balancement entre la mise en cause voilée du vieux calife et le respect du califat, fût-ce au prix de l'étouffement du meurtre d'al-Mughîra. L'histoire du meurtre d'al-Mughîra se serait écrite autrement si dans le cours de la restauration d'après 1009-1010, les Omeyyades n'avaient pas, par leurs égarements, fait regretter les Amirides. Pour Dozy, puis pour Lévi-Provençal, Ibn Abî 'Âmîr, le grand al-Mansûr, avait incarné l'ordre et la grandeur du califat de Cordoue, quel qu'en ait été le prix. Comment admettre que ce prix, c'était d'abord un assassinat odieux ? Et plus encore que ce prix payé avait fait peser une lourde menace sur le califat, et même, qu'il avait contribué à sa chute ? Comment admettre que si les Omeyyades avaient été les fossoyeurs des Amirides, c'était en partie au nom du droit à la vengeance qu'entretenait le souvenir de cet assassinat, encore quarante ans plus tard ? Mais comment, d'autre part, approuver les tentatives de rétablissement des Omeyyades dans leurs droits légitimes, dans la mesure où elles avaient abouti au lamentable résultat que l'on sait, la division d'al-Andalus en *Taïfas* ?

On peut sans doute comprendre ainsi, par une sorte de réprobation tacite de la *fitna*, le peu de cas que firent les historiens modernes – Dozy en tout premier lieu – de l'assassinat d'al-Mughîra.

Sophie Makariou – Musée du Louvre, Département des arts de l'Islam, F-75058 Paris Cedex 01 – sophie.makariou@louvre.fr

Aux origines de la *fitna*, l'affaire al-Mughîra : la mémoire refoulée d'un assassinat à la cour de Cordoue au xᵉ siècle

Le prince al-Mughîra (950-976), dernier né du calife al-Nâsir (913-961), est connu par l'extraordinaire pyxide d'ivoire à son nom, conservée au musée du Louvre, et pour avoir été sommairement exécuté le jour même de la mort de son frère al-Hakam II (961-976) et de l'avènement de son neveu Hishâm II. Cet article fait le lien entre ces deux faits établis, en montrant qu'al-Mughîra était le véritable héritier désigné de son frère al-Hakam, avant d'être remplacé dans ce rôle par le fils encore mineur d'al-Hakam, contre les traditions de la dynastie et contre la loi de l'islam qui écartent l'idée d'un calife mineur. À la mort d'al-Hakam, un fort parti tente de rendre ses droits au prince Mughîra, d'où son exécution sommaire (puis celle de ses partisans) par les soins d'Ibn Abî 'Âmir, le futur al-Mansûr, régent du califat (978-1002). Le souvenir de cet assassinat – et de ce coup d'État — jouera un rôle dans la révolte contre le fils d'al-Mansûr en 1009, et finalement dans le naufrage du califat. Inversement, la grandeur d'al-Mansûr, révérée par les historiens arabes comme les orientalistes, a contribué à avaliser le meurtre et à faire sombrer la mémoire d'al-Mughîra.

Califat – Cordoue – Esclavons (*fityân*) – poésie omeyyade – al-Mughîra.

At the Source of the *Fitna*, the al-Mughîra Case: the Repressed Memory of a Murder at the Court of Cordoue in the 10th Century

The last son of the caliph al-Nâsir (913-961), Al-Mughîra's name has been connected to the outstanding ivory pyxis carved for him and to his brutal execution on the very day of his nephew's Hishâm ascent to the throne (976). This paper joins both facts. It proves that al-Mughîra was the rightful heir of his brother al-Hakam II (961-976) until a son was born to the aging Caliph. That son, Hishâm, displaced al-Mughîra as an heir apparent, in spite of being a child and against all the traditions of the dynasty and the Law of Islam, which both rule out the capacity of a child to hold the caliphate. On al-Hakam's death, a strong party within the palace intends to give al-Mughîra his rights back. It fails. First al-Mughîra, and then his supporters, are slain by Ibn Abî 'Âmir, who is to take over the power as al-Mansûr (978-1002). The memory of the murder plays its part in the 1009 upheaval against al-Mansûr's son, and in the actual wreck of the caliphate. On the other side, al-Mughîra's memory has been silenced by the Arab and the Western historians caught by al-Mansûr's impressive glory.

Caliphate – Cordoba – slave servants (*fityân*) – Umayyad poetry – al-Mughîra.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 45-66

Brigitte FOULON

L'IMPACT DE LA *FITNA* CHEZ LES LETTRÉS ANDALOUS

Ibn Bassām[1] brosse en quelques lignes, dans la *Ḏaḫīra*[2], le tableau de la déchéance culturelle de Cordoue à l'issue de la *fitna* : « Dans la capitale, les belles-lettres furent réduites à l'état de vestiges effacés ; l'obscurantisme régna ; les Cordouans délaissèrent le raffinement qui les avait rendus célèbres pour une criante vulgarité. » Ne trouvant plus le moindre soutien auprès des souverains qui se succèdent sur le trône califal à un rythme effréné, la plupart des poètes n'ont d'autre choix que celui de fuir Cordoue. La *fitna* désagrège donc brutalement un système qui exigeait des poètes qu'ils se tiennent au plus près du centre du pouvoir, et qui n'avait guère été affecté par le passage de la réalité de celui-ci des Omeyyades aux Amirides. Elle constitue l'intermède entre ce système très centralisé et celui, décentralisé, des Taïfas qui va lui succéder et assurer un nouvel âge d'or à la poésie.

Les œuvres littéraires de la période résonnent du martèlement obsédant des motifs liés au départ : la littérature andalouse, bien plus qu'on ne l'a dit, colle à son contexte. Pour autant, l'encodage rigoureux de la poésie en arabe classique ne laisse aux poètes qu'une marge de manœuvre très étroite, tant pour l'expression de leurs angoisses personnelles, que pour le traitement des problématiques spécifiques à leur temps. La question à laquelle nous essaierons de répondre dans cette étude est la suivante : quel est l'écho de la *fitna* dans les œuvres des auteurs qui lui furent contemporains ? Et comment ceux-ci rendirent-ils compte de cet événement majeur ?

1. M. 1148/542 h.
2. Ibn Bassām, *Ḏaḫīra*, Le Caire, 1939, t. I, p. 67.

Chacun à sa manière, les trois auteurs majeurs de l'époque, Ibn Darrāğ al-Qasṭallī (958/347 h.-1030/421 h.)[3], Ibn Šuhayd (992/382 h.-1035/426 h.) et Ibn Ḥazm (994/384 h.-1064/456 h.) nous ont laissé des témoignages sur la *fitna*. Nous laisserons ici de côté ce dernier, dont la voix est mieux connue, pour nous focaliser sur les témoignages d'Ibn Darrāğ et Ibn Šuhayd[4]. Pour rendre compte de leur expérience de la *fitna*, ces deux lettrés procèdent à une réactivation et à une instrumentalisation de deux thèmes majeurs de la *qaṣīda* classique[5]:

– le *raḥīl*, ou thème du voyage, pour le premier, qui quitte Cordoue assez vite;

– la thématique des vestiges de campements (*aṭlāl*), noyau central du prologue de l'ode arabe (le *nasīb),* pour le second, qui, demeuré à Cordoue, va en évoquer la destruction dans ses vers.

Cette étude permettra donc d'observer comment une tradition poétique très codifiée, née dans l'Arabie préislamique, et charriant des représentations liées au monde bédouin et désertique, peut être mise à contribution dans un contexte et un environnement fort différents, à savoir celui de la société urbanisée de l'Espagne musulmane, pour permettre aux poètes de rendre compte des transformations résultant des événements de la *fitna*.

Ibn Darrāğ et le *Raḥīl*

Ibn Darrāğ al-Qasṭallī[6] a longtemps été tenu pour le parangon du panégyriste et du poète de cour. Pourtant, un examen quelque peu approfondi de son œuvre révèle que les thèmes de l'errance et du déracinement constituent en réalité le propos majeur de sa poésie, y compris laudative[7]. La *fitna* pulvérisa

3. Nous proposerons systématiquement une double datation: celle de l'ère chrétienne et celle du calendrier musulman, noté « h » pour « hégire ».

4. Nous avons délibérément laissé de côté, dans cette étude, Ibn Zaydūn (1003/394 h.-1070/463 h.), qui, appartenant à la génération suivante, pâtira davantage des conséquences de la *fitna* que de la guerre civile à proprement parler.

5. Le fait que ces deux axes thématiques, qui constituent en outre deux des trois unités structurelles de la *qaṣīda* classique, soient les lieux où s'exprime la subjectivité du poète, est bien entendu tout sauf anodin. Voir à ce sujet J. Stetkevych, *The Zephyrs of Najd*, Chicago, 1993, p. 9: « The *nasīb* and the *raḥīl* in the Arabic *qaṣīdah* are of one and the same voices or poetic "persona", and that together they form the subjective part of the poem. »

6. Son nom complet est: Aḥmad b. Muḥammad b. al-'Āṣī b. Aḥmad b Sulaymān b. 'Īsā b. Darrāğ, Abū 'Umar. Le *Dīwān* d'Ibn Darrāğ a été publié par M. 'Alī Makkī, Beyrouth, 1961 (désormais *Dīwān*). On pourra consulter, du même auteur, la notice « Ibn Darrādj », dans *L'Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Leyde-Paris, 1954-2005 (désormais *E.I.*²).

7. Quelques critiques contemporains commencent à renouveler l'approche de ce poète, telle la marocaine Fatima Tahtah, *Al-Ġurba wa-l-Ḥanīn fī al-ši'r al-andalusī*, Rabat, 1993 (Mémoires et Thèses, 19).

son existence, en mettant un terme à seize années de stabilité passées à la cour du *Ḥāǧib* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir puis de ses fils, qu'il avait célébrés à travers une soixantaine de panégyriques résonnant d'une sincère admiration. Voici comment l'historien Ibn Ḥayyān[8] décrit l'impact de la guerre civile sur cet auteur[9]:

> Il est de ceux que cette abominable *fitna* jeta dans l'errance, qui furent contraints de fuir pour tenter de trouver de nouveaux moyens de subsistance, obligés de demander l'hospitalité à tous les souverains [régnant à l'époque] entre Algésiras et Saragosse, sur la Marche supérieure. Il s'évertua à les émouvoir par ses panégyriques, et implora leur secours dans l'épreuve qu'il traversait. Il eut beau les solliciter et quémander sans relâche, aucun d'entre eux ne lui prêta attention, ni ne s'employa à le rétablir dans ses droits spoliés et dans ses biens.

N'étant guère animé d'un légitimisme à tout crin comme Ibn Ḥazm, Ibn Darrāǧ est prêt à servir n'importe quel maître. Car, désormais, il n'est plus question pour lui que d'échapper à la misère et de trouver un havre de paix. En quête d'un nouveau protecteur à Cordoue, il soutient en premier lieu l'omeyyade Muḥammad b. Hišām al-Mahdī, pourtant responsable direct de la chute des Amirides (399 h./1009). Déjà apparaît, dans les vers qu'il adresse à cet éphémère calife, la figure de l'errant et du captif, sous laquelle le poète va dorénavant se représenter[10]: « Je suis le proscrit, et l'ombre de ta gloire sera mon refuge Je suis le captif, et c'est entre tes mains que je trouverai ma délivrance. »

Ibn Darrāǧ s'essaie ensuite, sans plus de succès, ni de scrupules, à attirer l'attention de Sulaymān al-Mustaʿīn, porté au pouvoir par le parti berbère. Ibn Ḥayyān rappelle l'espoir qu'avait suscité, auprès des lettrés, l'arrivée au pouvoir de cet homme:

> Les poètes de l'État amiride placèrent tous leurs espoirs dans l'arrivée au pouvoir d'al-Mustaʿīn: en effet, durant la *fitna* et la guerre, des araignées avaient tissé leurs toiles sur leurs bouches et dans les salons d'honneur [où l'on lisait la poésie]. Leur misère s'était aggravée, tandis que leur humeur s'était assombrie. On aurait dit des faucons aiguisés par la faim, que l'extrême nécessité forçait à fondre sur des sauterelles. Mais al-Mustaʿīn ne leur accorda rien, ni ne soulagea leur misère, tout occupé qu'il était par sa propre situation et tout obnubilé qu'il était par les affaires du pouvoir[11].

Après le sac de 1013, Ibn Darrāǧ se sent contraint, comme tant d'autres, de quitter Cordoue. Commence alors le temps de l'errance. Le ton de ses panégyriques change radicalement, le poète détournant ces textes de circonstances, en

8. 987-8/377 h.-1076/469h. Voir la notice que lui a consacrée A. HUICI-MIRANDA, dans *E.I.*².
9. IBN BASSĀM, *Ḏaḫīra..*, I, p. 60.
10. *Dīwān*, n° 25, v. 32.
11. Cité par Ibn al-Ḫaṭīb dans les *Aʿmāl al-Aʿlām*, Beyrouth, 2003, vol. II, p. 117.

particulier leur partie traditionnellement dévolue au *raḥīl*, pour les articuler à son expérience personnelle. La traduction de *raḥīl* par « déplacement », plutôt que par « voyage », serait dans ce cas précis sans doute plus appropriée. En effet, Ibn Darrāǧ se trouve à proprement parler « déplacé », il a perdu sa place, bien plus, il n'y a plus de place pour lui à Cordoue, et il vit cette expérience de perte comme un traumatisme.

Une première étape le mène, pour la première et la dernière fois, hors du territoire andalou, à Ceuta, gouvernée par 'Alī b.Ḥammūd, dont il n'hésite pas à louer l'obédience alide [12]. Toutefois, le panégyrique de quarante-deux vers qu'il lui adresse est presque exclusivement focalisé sur la description de l'état d'effondrement psychique dans lequel il se trouve [13].

Le soleil noir de la dépression

L'atmosphère toute crépusculaire du poème est d'emblée instaurée par la figure du soleil couchant, que le poète charge d'intercéder en sa faveur auprès du prince. Le poète se décrit comme un « coursier pris dans les rets tendus par le destin », un astre littéralement éteint car « roulé dans la fange ». Toute vitalité semble s'être retirée de lui. C'est un homme défait, abattu, forcé à fuir, qui en arrive à confondre la nuit et le jour : ces ténèbres qui s'étendent sur la terre ne sont autres que celles qui submergent son âme. Si un astre devait briller dans ces vers, ce serait sans aucun doute le soleil noir de la mélancolie, de Gérard de Nerval, érigé par Julia Kristeva en figure de la dépression [14].

Évocation de la fitna

Cette atmosphère lugubre est alimentée par le souvenir de la *fitna*, encore très frais. Le poète relate le supplice vécu par la population cordouane, et en particulier le sort de sa composante la plus vulnerable, les femmes, passant ainsi de la transcription de l'effondrement de son psychisme à celle du naufrage d'un monde. La mobilisation de l'intertexte coranique livre une vision quasiment

12. Les Alides sont les descendants de 'Alī et de Fāṭima, fille du Prophète, dont les luttes contre les Omeyyades, puis les Abbassides, sont à l'origine de l'émergence du shi'îsme.

13. *Dīwān*, n° 75.

14. Il serait fort intéressant, vu l'importance de cette notion pour le sujet, de convoquer les réflexions de la tradition médicale arabe consacrées à la mélancolie, par exemple, le *Liber Almansorius* de Al-Râzîs (trad. C. Petit dans *Anthologie de l'humeur noire. Écrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'*Encyclopédie, éd. P. Dandrey, Paris, 2005, p. 320-333), ou le *Liber de melancholia* d'Ishâq ibn Imrân (trad. C. Domingues, *Anthologie de l'humeur noire*..., p. 289-319), ou même le *Canon* d'Avicenne, bien qu'il soit à peu près contemporain des auteurs traités (trad., C. Domingues, *Anthologie de l'humeur noire*..., p. 334-360).

eschatologique de la *fitna* [15], à travers l'image de la nourrice oubliant son nourrisson [16]. Le poète désigne comme responsables du désastre les « ténébreuses nues engendrant des éclairs, nées de l'injustice ». Les nuages perdent dans ce contexte le marquage d'euphorie, qui est le leur dans la littérature andalouse, pour se muer en porteurs de ténèbres et de mort.

Ces vers sont manifestes de l'hétéronomie du sujet, dans le sens accordé à cette notion par Jean-Claude Coquet [17]. Il est clair que, plutôt qu'à un sujet, nous avons affaire, dans ces vers, à un non-sujet, dominé par le tiers-actant, instance dotée, selon ce même auteur, d'un « pouvoir transcendant et recevant les devoirs de la dévotion ». En-dehors de cette représentation métaphorique des sombres nuages, de nombreux termes désignent dans ce corpus ce tiers-actant : les « arrêts de la mort », les « événements », l'« éloignement », les « jours », le « destin »... En revanche, le poète ne nomme jamais ceux qu'il tient pour responsable de ce chaos, comme s'il s'agissait d'une force aveugle et irrépressible, sans visage, contre laquelle il serait vain de lutter.

Dans la suite du texte, le renversement radical des conditions de vie est marqué, au niveau syntagmatique, par l'opposition rigoureuse entre un passé idyllique et un présent odieux [18]. Ces femmes ont dû quitter la vie douce et paisible qui était la leur pour affronter des routes pénibles et éreintantes. Les nuits qui, dans leurs palais, leur paraissaient bien courtes, leur semblent à présent interminables. Elles jouissaient d'ombrages rafraîchissants, elles doivent à présent endurer la brûlure de la soif. Enfin, à la compagnie des amis et parents a succédé, durant les déplacements nocturnes, celle des loups et des créatures monstrueuses. En d'autres termes, elles sont passées, sans demi-mesure, à travers cette série d'énoncés antithétiques, du paradis à l'enfer. Cependant, ce récit ayant laissé le souverain alide de glace, Ibn Darrāǧ se transporte, en 407 h./1016, vers le Levant, où se sont installés les Esclavons. Entre 404 h./1014 et 408h./1018, il tentera sa chance successivement à Alméria, Valence, Jativa et Tortosa. Il se rend d'abord à la cour de Ḫayrān al-ʿĀmirī, maître d'Alméria, et compose en l'honneur de celui-ci à nouveau un long panégyrique, qui apparaît comme l'une de ses œuvres les plus sincères. Ce poème deviendra fort célèbre et sera fréquemment pastiché. Pourtant, Ḫayrān ne lui prêta aucune attention [19].

15. Coran, XXII, 2.

16. V. 19-20.

17. Cet auteur voit dans tout texte la combinaison de trois instances : le sujet et le non-sujet, ou prime-actant, l'objet, ou second actant, et le tiers-actant, voir : *La Quête du sens*, Paris, 1997. L'hétéronomie du sujet se fait jour également à travers des procédés syntaxiques, tel l'emploi fréquent du passif, ou l'inversion de la place du sujet et de l'objet dans la phrase.

18. V. 37-41.

19. On raconte que le médecin Abū Ǧaʿfar b. Ǧawād, ayant appris le peu de succès reçu par Ibn Darrāǧ auprès de Ḫayrān, aurait alors offert au poète quinze mithqâls, en s'excusant de ne pouvoir

C'est à Saragosse, où règne Mundir b. Yaḥyā, qu'Ibn Darrāǧ finit par trouver quelque stabilité et reprendre sa fonction de poète officiel honoré. Durant une dizaine d'années, il compose plus d'une trentaine de panégyriques à la gloire du souverain[20], puis à celle de son fils et successeur Yaḥyā. Nous aurions pu imaginer, qu'au moment où il retrouve une certaine stabilité, Ibn Darrāǧ apparaisse apaisé. Il n'en est rien. Car si ses vers résonnent de nouveau des accents d'une admiration sincère, ils se chargent d'une nostalgie encore plus palpable envers le passé cordouan, que le poète sait désormais à jamais révolu. Évoquant l'insouciance qui était la sienne au temps de la splendeur de Cordoue, et qui l'empêcha de pressentir la crise qui se tramait, il décrit son réveil comme brutal, tel un dégrisement. Cette vision corrobore la manière dont l'irruption de la *fitna* est vue par d'autres personnages, en particulier Ibn Šuhayd, qui insiste lui aussi sur l'aveuglement des Cordouans et leur croyance en l'immuabilité des choses. Revisitant le souvenir de cette *fitna* qui le hante, Ibn Darrāǧ n'hésite pas à la décrire comme une nouvelle *ǧāhiliyya*[21], une nouvelle ère d'ignorance. La perturbation sensible de l'ordre du monde provoquée par ce séisme se traduit, dans ces vers, par la mutation d'éléments naturels habituellement valorisés dans la poésie arabe, à savoir l'eau, les éclairs et les nuages, en forces agressives et destructrices.

Figé dans ses souvenirs, prisonnier en quelque sorte de son passé, homme du passé, Ibn Darrāǧ est tout autant incapable de réaliser que la *fitna* a déjà pris fin, qu'il évolue dorénavant dans un autre contexte, autrement dit que le système du califat a d'ores et déjà cédé la place à un autre ordre. En prendrait-il conscience qu'il ne disposerait pas, de toute manière, des motifs poétiques lui permettant de rendre compte de cette nouvelle réalité. Contraint d'évoluer à l'intérieur du cadre formel du panégyrique, le poète de cour construit ses odes sur l'éloge du vainqueur et le dénigrement du vaincu auquel il succède, sans être pour autant tenu, de proposer une analyse des soubresauts politiques ayant mené à ce changement à la tête de l'État, ou même être autorisé à le faire.

Quoiqu'il en soit, l'on peut se demander quel est le moment que les historiens ont enregistré, comme étant celui marquant le basculement du temps de la *fitna* à celui des Taïfas. Autrement dit, comment le temps historique prend-il en considération celui de la mémoire individuelle ou collective ? Maurice Halbwachs, dans son texte sur la « Mémoire collective et mémoire historique », montre très bien ce qui est en jeu ici dans la perception du temps :

lui donner plus du fait qu'il se trouvait lui aussi en exil. L'avarice du prince d'Alméria devint dès lors proverbiale. Voir al-Maqqarī : *Azhār al-Riyāḍ*, vol. I, p. 120.

20. Le premier des panégyriques adressés à Mundir date de 408 h./1018. Un tiers de la production d'Ibn Darrāǧ fut composé lors de son séjour à Saragosse.

21. *Dīwān*, n° 47, p. 184.

> Il est possible qu'au lendemain d'un événement qui a ébranlé, détruit en partie, renouvelé la structure d'une société, une autre période commence. Mais on ne s'en apercevra que plus tard, quand une société nouvelle, en effet, aura tiré d'elle-même de nouvelles ressources, et qu'elle se sera proposé d'autres buts. Les historiens ne peuvent prendre au sérieux ces lignes de séparation, et se figurer qu'elles ont été remarquées par ceux qui vivaient durant les années qu'elles traversent, comme ce personnage d'un drame bouffon s'écrie : « Aujourd'hui commence la guerre de cent ans ! [22] »

Cependant, les dernières années de la vie d'Ibn Darrāǧ ne sont guère épargnées. Ses relations avec Yaḥyā ayant fini par se dégrader, le poète, alors âgé de soixante-douze ans, se voit contraint de reprendre la route de l'errance, en 1028/419 h. Il renoue alors avec le maître de Dénia, Muǧāhid al-ʿĀmirī, qui représente son dernier espoir. C'est là qu'il est rejoint par la mort, en 1030/421 h.

Un univers bipolaire

Passé et présent s'opposent donc, chez Ibn Darrāǧ, de manière irréconciliable, ces deux temps constituant les deux pôles structurant son univers poétique. Celui-ci, cependant, s'organise également autour d'une autre antithèse : celle opposant la stabilité et le mouvement. Le poète assigne le pôle positif à la première, à laquelle il aspire de toutes ses fibres. La figure idéalisée de cette stabilité n'est autre que la demeure, l'abri, se déclinant dans les textes en de nombreuses variantes lexicales. Voyant de plus en plus s'éloigner son objectif, le poète en vient à envier le bétail parqué en son enclos et l'oiseau blotti en son nid [23]. À ce pôle positif s'oppose celui de l'instabilité et de la mouvance, marqué par la séparation, l'exil, l'éloignement. Contraint de s'arracher à son monde familier, représenté par la notion de *uns*, l'exilé doit s'acclimater, dans le même temps, à un univers hostile et inhospitalier.

Une nature hostile

Dans la manière qu'a Ibn Darrāǧ de décrire ses périples, quelle est la part revenant à la tradition poétique, et celle revenant à son expérience douloureuse de l'errance ? Répondre à cette question n'est pas chose aisée. Au IXe siècle, le poéticien baghdadien Ibn Qutayba [24], théoricien de la *qaṣīda*, résume l'objet du *raḥīl* comme suit : « [le poète] se plaint de sa peine, de ses veilles, de ses courses nocturnes, de la chaleur des midis, de l'épuisement de sa monture [25]. » Ce sont

22. *La Mémoire collective*, Paris, 1997 pour la nouvelle édition revue et augmentée, p. 133.
23. N° 43, v. 75-78.
24. M. 889/276 h.
25. *Al-Šiʿr wa-al-Šuʿarāʾ*, Beyrouth, non daté, vol. I, p. 5-6.

là des motifs obligés que le poète se doit de reprendre chaque fois qu'il évoque le périple le conduisant vers son protecteur. Ibn Darrāǧ ne fait pas exception à la règle et se conforme à ces prescriptions, en se focalisant exclusivement sur la dimension dysphorique du périple[26]. Néanmoins, on peut déceler dans la récurrence de ces motifs, qui confine souvent à la litanie obsessionnelle, l'influence exercée par le moment historique sur sa poétique. Jaroslav Stetkevych a montré que la fonction de ce périple, dans la poésie archaïque, était essentiellement de signifier un changement intervenant dans la situation du narrateur-poète, une transition devant permettre à ce dernier de faire le deuil de ce qui était perdu, avant de parvenir à son but, et d'obtenir l'objet de sa quête[27]. Que le *raḥīl*, donc, correspondait toujours, dans cette poésie, à la description d'un moment de crise[28]. Les vers d'Ibn Darrāǧ confirment ce schéma, puisque c'est en particulier sur l'étendue intermédiaire le séparant de son futur protecteur potentiel que ses angoisses se cristallisent. Sur le plan spatial, le poète va solliciter exclusivement deux cadres naturels : la mer et le désert brûlant, ce dernier étant désigné par de nombreux termes, tous aussi dysphoriques les uns que les autres. Sur le plan temporel, deux moments sont privilégiés : la nuit et l'heure caniculaire, le *haǧīr*, dont l'éblouissement rend aveugle, et dont les mirages constituent autant de leurres. Ces cadres ont un trait commun : ils projettent le voyageur dans une sphère sans repère[29]. Ce sont des espaces de perdition. Cette conception est profondément ancrée dans la vision du monde arabo-islamique médiévale où les espaces intermédiaires font l'objet d'une dépréciation certaine, d'où la nécessité de baliser des itinéraires menant d'un point à l'autre, d'une ville à l'autre, les *masālik* et *mamālik*, parcours en-dehors desquels il n'est ni salut, ni intérêt.

Chez Ibn Darrāǧ, la nature apparaît donc exclusivement sous son jour le plus hostile. Elle ne donne jamais lieu aux descriptions idylliques auxquelles nous a habitués la poésie andalouse. Dans le panégyrique adressé à Ḫayran, le poète décrit les affres de la traversée maritime qu'il a dû endurer pour parvenir jusqu'à Alméria :

> Pour te rejoindre, nous embarquâmes sur une nef qui tanguait, telle un corbeau épouvanté par le coucher du soleil ;

26. Parmi les auteurs des *Mu'allaqāt*, ces motifs sont particulièrement prégants chez Ṭarafa : voir les v. 40 et 41. Voir trad. J.-J. Schmidt, Paris, 1978, p. 86.

27. J. Stetkevych, *The Zephyrs of Najd*..., p. 28, où le *raḥīl* est décrit comme « a medial zone between what is lost and what is not yet gained or regained ».

28. *Ibid.*, p. 29 : « The *raḥīlis* the Poet's Self-View in a Moment of Crisis ».

29. On peut citer le vers 14 de la *Mu'allaqa* d'al-Ḥarīṯ b. Hilliza : « Je la monte en pleine fournaise, à l'heure où d'autres que moi, accablés par la chaleur, titubent comme des chamelles aveugles », trad. J.-J. Schmidt, p. 138.

> Lorsque le vent d'est se levait, c'était comme si nous étions précipités, du haut des monts Ṯabīr et Ṯahlān, dans les sombres profondeurs de la mer[30].

Si ce type de descriptions s'insère dans une tradition – les descriptions de mers déchaînées et de tempêtes (*Ahwāl al-baḥr*), qui constituent, dans la littérature médiévale arabe, un passage obligé de toute *riḥla*[31] – il n'en apparaît pas moins qu'Ibn Darrāǧ enrichit et même infléchit cette topique, en établissant une relation étroite entre le déchaînement des éléments naturels et la perturbation de son état psychique. L'embarcation ballottée au gré des flots apparaît ainsi comme la métaphore des angoisses de cet homme ayant perdu ses repères et se trouvant lui-même sur le point de sombrer :

> Ils s'écriaient, alors que nous étions le jouet des vagues, de l'angoisse et des ténèbres, qu'on aurait dits dotés d'oreilles et de yeux :
>
> Trouverons-nous le moyen de regagner la terre ferme, y aura-t-il pour nous un autre tombeau que la mer, et un autre linceul que l'onde ?

La mer est ici, sans équivoque, associée à la mort, elle est tombeau, linceul. Ces images continueront à le hanter, réapparaissant encore lors de son dernier périple, dans le panégyrique adressé au maître de Dénia[32].

La traversée de ces espaces mortifères ne donne guère lieu, chez Ibn Darrāǧ, à l'expression du *faḫr* (jactance), omniprésent dans la poésie archaïque, et le ton prédominant est sans conteste celui de la *šakwa* (plainte). Car partir, pour lui, est synonyme de mourir[33]. Partir, nous dit encore Ibn Darrāǧ, c'est un enfantement dont la douleur n'est pas compensée par le plaisir de l'allaitement, puisqu'il se conjugue, sans transition, à la frustration du sevrage[34].

30. *Ḏaḫīra*, vol. I, t. I, p. 93-93, et *Dīwān*, n° 33, v. 3 et suivants. La représentation de la nef en corbeau est loin d'être anodine. D'abord, nous retrouvons de nouveau, à travers ce lexème, la racine « *ġrb* ». Ensuite, cet oiseau est considéré, dans la culture arabo-islamique, comme un oiseau à présage, néfaste. Associé, dans l'unique occurrence coranique qui lui est consacrée, à la mort (V/31), il connote, plus généralement, la séparation. Dans un autre poème (*Dīwān*, n° 43, v. 81), Ibn Darrāǧ proclame que tous, hormis lui qui demeure sous la menace d'un nouveau bannissement, ont vu s'envoler le corbeau de la séparation.

31. Ibn Ǧubayr initie son récit par l'évocation d'une tempête, morceau d'anthologie. Mais de telles descriptions émaillent bien d'autres textes, telles les *Mille et Une Nuits*, les *Maqāmas*...

32. *Dīwān*, n° 134, v. 36-38. L'atmosphère de ces vers est plus dysphorique encore que celle des vers vus précédemment, avec la répétition du lexème « *barḥ* », au singulier et au pluriel, évoquant des calamités sans fin, et, dans le second vers, une accumulation de termes dénotant la perte et la perdition.

33. N° 43, v. 65.

34. N° 56, v. 72.

La monture

Contrairement à ce qui se passait dans le *raḥīl* traditionnel, où la description de la monture participait la plupart du temps du *faḫr*, les différentes « montures » présentes chez Ibn Darrāǧ, qu'il s'agisse de la nef, dont il a été question plus haut, ou de chamelles métaphoriques, ne font que contribuer à l'installation d'une atmosphère extrêmement dysphorique. Bien différente des fières et solides bêtes décrites dans les pièces de bravoure des *raḥīls* archaïques, la chamelle d'Ibn Darrāǧ apparaît incapable de faire face à sa mission : conduire son passager en lieu sûr. Bien plus, par son épuisement, elle met encore davantage en relief l'accablement du voyageur. Les images développées ici sont d'une grande violence. La bête est tellement exsangue, exténuée, que, pleine, elle avorte de son fœtus. Le poète projette sur cette figure[35] ses douleurs, son désespoir et son propre état de délabrement mental. C'est ainsi que ce sont ses propres paupières qui tissent les longes de l'animal, tandis que ses « derniers sursauts de vie » lui façonnent une dentition. Les pattes chaussées avec les « ulcères » qui brûlent les « coins intérieurs des yeux » de son maître, et sa robe teintée de son « sang noirâtre » : c'est munie de tels attributs que la chamelle doit affronter les périls de la traversée d'espaces terrifiants. Telle une silhouette fantomatique, elle erre, en perpétuel mouvement, tout en semblant immobilisée, murée dans sa peine[36].

Régimes temporels en vigueur

Les poèmes d'Ibn Darrāǧ composés après la *fitna* rendent compte d'une distorsion permanente entre, d'une part, le temps du monde, ou de l'existence, et, d'autre part, celui de l'expérience, autrement dit le temps vécu. C'est ainsi que, paradoxalement, le temps du *raḥīl* est un temps immobile, tandis que celui de la rémission, de la stabilité, est un temps qui s'accélère et s'enfuit[37]. Une autre distorsion de la temporalité intervient dans le domaine du temps du monde cyclique. Ainsi, l'alternance entre le jour et la nuit est niée par le poète, qui se voit bloqué dans une nuit sans fin, tandis que le crépuscule n'annonce plus la venue d'un jour nouveau[38]. C'est un autre cycle dont est fait le temps vécu par Ibn Darrāǧ, alors même qu'il jouit de la protection des maîtres de Saragosse : un cycle de séparations et de départs sans fin, « parmi les gens d'une demeure semblables à des astres, alors que l'exil succède à l'exil, tel un corps céleste emporté avec eux dans une rotation sans fin[39] ». Autrement dit, la seule certitude

35. *Dīwān*, n° 87, v. 38-42.
36. V. 45.
37. Voir n° 56, v. 73, et n° 43, v. 66.
38. N° 86, v. 57.
39. N° 43, v. 73.

est celle du bannissement et de la séparation, et c'est là le seul facteur de stabilité dans l'existence du poète :

> [Passant sans relâche] de la nuit à l'aurore, et de l'aurore à l'obscurité, l'affliction [succédant] au repos, et le repos à l'affliction.
> [Allant] de plaine au sol égal en plateau rocailleux, de plateau rocailleux en désert aride, [parcourant] des étendues infinies jusqu'à la mer, et [quittant] la mer pour [d'autres] étendues infinies[40].

Tout ce passe comme si Ibn Darrāǧ se trouvait retenu dans un éternel présent honni[41]. Ce présent n'en inclut pas moins le double horizon de la mémoire, ou rétention, et de l'attente, ou protension. Néanmoins, le premier ne peut se conjuguer que sur un mode pathologique, celui de la mélancolie, dans la mesure où l'espace lié à ce passé, c'est-à-dire l'espace cordouan, celui des temps heureux, est devenu inaccessible, comme l'atteste ce vers : « Aucun retour n'est possible vers la patrie, et il n'est pas davantage envisageable de s'installer à demeure dans la maison d'autrui[42]. »

Quant au second horizon, celui de l'attente, lui aussi se trouve parasité par le sentiment de scepticisme éprouvé par le poète. De nombreuses interrogations orientées vers le futur émaillent les textes, mais l'on sent néanmoins que le mode interro-négatif de ces propositions n'est souvent que rhétorique, tant profonds sont les doutes d'Ibn Darrāǧ quant à l'issue heureuse de son errance[43]. La tonalité de ces textes s'avère, là encore, bien différente de celle exprimée par les poètes archaïques, qui voyaient chacune de leurs arrivées couronnée par l'obtention de l'objet de leur quête, « comme si chaque périple pouvait tout changer[44] ».

Ibn Darrāǧ ne cesse de parcourir l'espace et, pourtant, l'accès au seul lieu ayant du prix à ses yeux, Cordoue, lui est interdit, comme est impossible la remontée dans le temps. La seule manière de faire face à cette situation de blocage, à l'exorciser, consiste à déployer les trois temps, – passé, présent et futur –, et à les faire coexister dans l'espace poétique, qui seul lui accorde une totale liberté de mouvement à la fois dans le temps et l'espace.

Dans ce contexte dysphorique, Ibn Darrāǧ semble dénier toute valeur au *ṣabr*, l'endurance, la constance, qualité extrêmement valorisée dans la culture arabe archaïque, puis reprise à son compte par l'islam. Ainsi, dans la poésie

40. N° 34.
41. Voir n° 43, v. 80.
42. N° 56, v. 70.
43. Voir n° 56, v. 80, n° 86, v. 55-57.
44. J. Stetkevych, *The Zephyrs of Najd*..., p. 29. L'espoir constitue, pour Stetkevych, la tonalité majeure de la dernière partie de la *qaṣīda* arabe, lorsqu'elle prend la forme d'un panégyrique (*madīḥ*) (p. 87). Cette tonalité, cependant, s'avère à peine audible dans les textes d'Ibn Darrāǧ que nous analysons, tant la désespérance du poète est palpable.

archaïque, le poète n'expose les souffrances qu'il endure que pour mieux arborer son *ṣabr*. Un vers extrait de la *Lāmiyyat al-'Arab* d'al-Šanfarā, célèbre poète-brigand de la *ğāhiliyya*, est tout à fait représentatif de cette conception prégnante : « Mieux vaut la fermeté, lorsque gémir est vain[45]. »

Ibn Darrāğ, quant à lui, se révèle bien peu capable de résister à la durée, et se situe dans le régime temporel de l'impatience. Nous voyons bien que le poète n'est plus guère animé par une espérance de gloire, n'ayant d'autre projet que celui de trouver un havre de paix.

La thématique des vestiges de campements (*aṭlāl*)[46]

C'est en particulier dans le cadre de la *marṯiya*, ou poème de déploration sur la perte des villes, que va se développer, dans la poésie andalouse, la thématique des *Aṭlāl*, les villes suppliciées étant systématiquement, dans ces textes, assimilées à des espaces désertiques. Si le contexte propre à al-Andalus va se révéler, par la force des choses, particulièrement favorable au développement de ce genre, les Andalous ne sont pas pour autant les premiers à avoir pleuré les cités détruites par la guerre ou les invasions. En Orient, le plus ancien spécimen de ce type semble bien être la *Qaṣīda* de 135 vers dans laquelle Abū Ya'qūb al-Ḫuraymī[47] décrit la situation tragique de Baghdad à l'issue de la guerre civile ayant opposé al-Amīn à son frère al-Ma'mūn. Plus près d'al-Andalus, l'invasion hilalienne en *Ifrīqiya* et, notamment, la destruction de Kairouan, inspirera à plusieurs poètes, – et non des moindres, puisqu'il s'agit en particulier d'Ibn Šaraf[48], d'Ibn Rašīq[49] et d'al-Ḥuṣrī[50], – des textes aux accents tragiques[51]. Ces

45. Trad. d'André Miquel, dans *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne*, Paris, 1992, v. 68, p. 49.

46. Le sort réservé à cette thématique dans la production poétique andalouse suit les aléas de la relation entretenue par les lettrés de l'Occident musulman avec la culture de l'Orient. Au IVe/Xe siècle, le mimétisme à l'égard de l'Orient trouve l'une de ses raisons d'être fondamentales dans la quête identitaire des princes omeyyades qui, soucieux d'asseoir leur légitimité face aux deux califats concurrents, l'abbasside et le fatimide, revendiquent une arabité triomphante. Dans ce contexte, les thèmes et motifs évoquant la lointaine Arabie, berceau de la dynastie, sont mis à contribution, et ce d'autant plus que la thématique bédouine, à travers les « Ḥiğāziyyāt », a gagné un nouveau souffle en Orient au IVe/Xe siècle, chez des auteurs tels que al-Šarīf al-Raḍī (m. 406/1016) ou Mihyār al-Daylamī (m. 428/1037).

47. M. 821/206 h. Pour une analyse des enjeux de ce poème, on pourra consulter : A.E. ELINSON, *Looking Back at al-Andalus*, Leyde, Boston, 2009, p. 20-24.

48. M. 1067/460 h.

49. M. vers 1070-71/463 h.

50. M. 1022/413 h.

51. On pourra consulter sur ce sujet l'ouvrage de Ṣāliḥ al-Dīn al-Munağğid : *Faḍā'il al-Andalus wa-ahlihā*, Beyrouth, 1968.

marṯiya-s se présentent comme le prolongement des vers mettant en scène, à l'époque préislamique, les territoires désertés par leurs habitants, et rendus à l'état de nature. Ainsi, pour Ibn Šaraf, les ruines des demeures de Kairouan évoquent un espace encore plus désolé que celui d'une nécropole, dans laquelle au moins, subsistent des restes humains, comme si ces vestiges avaient versé hors de l'humanité[52].

Ces élégies témoignent de l'importance prise, à partir de l'époque abbasside, par la ville, creuset de populations d'origines et de statuts forts divers, comme le souligne Alexander E. Elinson[53] :

> Les nouveaux citadins n'étaient plus liés par le sang, ni par les liens tribaux, mais par le lieu. Ce lieu servit de creuset réunissant des histoires, des images, des associations et des mémoires partagées. [...] et c'est dans le rithāṯ al-mudun que la focalisation sur le peuple, le lieu et la mémoire apparaît clairement.

Bien que considérés comme les meilleurs représentants d'une veine spécifiquement andalouse, les poètes de la dernière période du califat ne répugnent pas à reprendre parfois la thématique des vestiges. C'est le cas d'Ibn Šuhayd[54] qui, témoin de l'effondrement du califat à l'âge de vingt et un ans, tente de rendre compte de ce traumatisme dans sa *rā'iyya* de trente vers, empreinte d'un pessimisme dont il ne se départira plus[55], et qui ne saurait être reçue comme une œuvre de circonstance. Mais quelle est la latitude laissée au poète pour faire résonner dans ces vers l'écho de cet événement dont il mesure toute la gravité[56] ? Doit-on renoncer à y rechercher la trace de l'irruption du réel ? Ou bien peut-on dire que ces mots et images usés se chargent à tel point d'une émotion nouvelle, collective et individuelle, qu'ils se voient investis d'une nouvelle portée poétique ?

Mise en perspective des odes d'Ibn al-Rūmī et d'Ibn Šuhayd

Afin de mieux cerner la spécificité éventuelle du poème d'Ibn Šuhayd, nous nous proposons de mettre celui-ci en perspective avec la *mīmiyya* de quatre-

52. Voir *Al-Ḏaḫīra*, *op. cit.*, IV/I, p. 227, v. 2.

53. A.E. ELINSON *Looking Back at al-Andalus*..., p. 20.

54. 992/382h.-1035/426h. Abū Āmir Aḥmad b. Abd al-Malik Ibn Šuhayd, poète cordouan, était issu d'une lignée de hauts fonctionnaires de l'aristocratique arabe.

55. IBN ŠUHAYD, *Dīwān, al-Maktaba al-'aṣriyya*, Beyrouth, 2002, poème n° 28, p. 76-77 (mètre *kāmil*), *et A'māl al-A'lām*, *op. cit.*, t. II, p. 98.

56. Doit-on admettre, en reprenant les mots de Jamel Eddine Bencheikh (extraits de l'article « lyrisme » de l'*Encyclopédie Universalis*, édition cd-rom) : « L'impossibilité où se trouve le réel de faire irruption dans la création pour s'imposer à ses modes, créer son propre langage et faire naître une vision nouvelle du monde... C'est, au contraire, un langage préconstitué, reflet d'une culture figée, qui impose sa propre réalité et résiste à toute poussée extérieure. Il abandonne, pour cela, toute référence à un monde en mutation, refoule le particulier, refuse toute palpitation personnelle » ?

vingt-six vers, que le poète baghdadien Ibn Rūmī[57] composa à l'issue du saccage de la ville d'*al-Baṣra* par les *Zanǧ*, en 871. Rappelons que les *Zanǧ* étaient des esclaves noirs, originaires de la côte est de l'Afrique, qui travaillaient dans le Bas-Iraq au IXe siècle et se révoltèrent contre l'autorité abbasside. Environ cent quarante années séparent donc les deux œuvres.

Un étroit lien de parenté unit pourtant les deux poèmes. D'abord du fait que ceux-ci se caractérisent par un ancrage référentiel précis et explicite, et relatent des événements du même ordre, à savoir la destruction d'une ville, non pas par une armée à proprement parler étrangère, mais par une composante de la population considérée comme exogène, là des esclaves noirs, ici des troupes berbères. La ville d'*al- Baṣra* est ainsi nommée dès le second vers chez Ibn al-Rūmī[58]. Cordoue, quant à elle, apparaît explicitement dans le texte d'Ibn Šuhayd au vers 6. Les deux odes divergent néanmoins quant à l'attribution de la responsabilité des événements. Ibn al-Rūmī cite nommément, et à plusieurs reprises, les auteurs du saccage: *al-Zanǧ*[59]. Plus précisément encore, il évoque aux vers 6 et 7 leur chef, « le maudit traître », qu'il tient pour un usurpateur du titre d'imam[60]. Au vers 13, le nom *'abīd* rappelle sans équivoque la condition servile des insurgés. Dans le reste du poème, des verbes au pluriel sont employés pour évoquer les auteurs des actes barbares. Tout autre est le traitement de cette question par Ibn Šuhayd. Celui-ci se garde bien de donner la moindre précision sur les responsables de la destruction de la ville, et se réfugie, comme l'avait fait Ibn Darrāǧ, derrière des entités aussi vagues et générales que le « temps » (v. 3 et 5), les « graves événements » (v. 4), le « vent de l'éloignement » (v. 18), ou encore l'« oiseau de l'éloignement » (v. 21)[61].

57. 836/221 h.-897/283 h. Voir la notice que lui a consacrée S. Boustany dans *E.I.*².

58. Elle l'est, de nouveau au v. 8, et au v. 30, chaque fois en fait que s'ouvre une nouvelle séquence textuelle. En outre, *Baṣra* est évoquée de nouveau, aux v. 9, 10 et 11, par ses divers surnoms : « Dôme de l'Islam », « Source de toutes les vertus » et « Port des pays ».

59. Le terme apparaît dès le v. 3, avant de revenir au v. 30.

60. Il fait allusion ici à 'Alī b. Muḥammad al-Zanǧī, à la généalogie alide douteuse, qui avait pris la tête du mouvement, en lui donnant une dimension religieuse.

61. Nous pouvons rapprocher cette répugnance à désigner ceux que l'on tient pour responsables de la tragédie, de celle du roi sévillan al-Mu'tamid (431/1040-488/1095), qui, dans son œuvre poétique, attribue systématiquement au *dahr*, pris au sens de « vicissitudes de la fortune », la responsabilité de son échec politique. Abdelfattah Kilito rappelle, dans un article consacré au roi-poète (dans *Al-adab wa-l-irtiyāb*, Casablanca, 2007, p. 34-38), que le flou entourant la notion de *dahr* a été entretenu par un débat théologique ayant comme point de départ le hadith : « N'insultez pas le "dahr", car Dieu lui-même est le "dahr" », ce qui n'empêcha pas les poètes de continuer à conspuer cette puissance souveraine. Plutôt que de se remettre en cause et de tenter d'établir sa propre part de responsabilité, ou bien de désigner nommément les coupables, au moins cette solution ménage-t-elle aux auteurs une solution plus confortable et moins risquée.

Évocation de la ville florissante avant les événements :
le modèle de la métropole médiévale en pays d'Islam

Les deux textes ont encore ceci de commun de nous présenter, à travers leur remémoration de la prospérité régnant dans ces deux villes avant les événements, un modèle convergeant de métropole médiévale en pays d'Islam. Chez Ibn al-Rūmī, cette évocation occupe le centre du poème [62]. L'intense activité économique qui fut jadis celle d'*al-Baṣra* est rappelée en usant de l'artifice rhétorique de l'*ubi sunt*. La prospérité de la ville se mesure à l'aune de la densité de la population, à l'importance des souks, à l'activité portuaire et, enfin, à la solidité et au prestige des palais et demeures. Dans une seconde séquence [63], Ibn al-Rūmī rappelle l'importance religieuse de la ville, en focalisant cette fois l'attention sur la grande mosquée et, en particulier, sur la disparition des dévots qui peuplaient jadis les lieux.

L'évocation de la Cordoue d'avant la *fitna* par Ibn Šuhayd est très proche de celle d'*al-Baṣra*. Néanmoins, dans le détail, on note une perspective légèrement différente, puisque ce sont en premier lieu les gynécées et les palais qui sont mentionnés. Trois vers (v. 13-15) sont consacrés à l'évocation de ces symboles du pouvoir califal, et, dans les deux premiers, le nom *qaṣr,* au pluriel, puis au singulier, est répété quatre fois. Ibn Šuhayd cite le plus emblématique d'entre eux (« qaṣru Banī Umayya », v. 14), auquel s'ajoute la cité palatine (« al-Zāhiriyya ») érigée par le détenteur réel de l'autorité, le *Ḥāǧib* Ibn Abī 'Āmir, ainsi que l'une des *munyas* de ce dernier (« al-'Āmiriyya », v. 15). Le centre du pouvoir religieux, représenté par la grande mosquée, n'occupe, quant à lui, qu'un seul vers (v. 16) [64]. Sans doute doit-on voir, dans ce déséquilibre affectant le traitement des éléments constitutifs de la ville, la marque d'une plus grande sensibilité de la part d'Ibn Šuhayd, libertin impénitent, aux lieux lui rappelant l'insouciance de sa jeunesse qu'à ceux voués à la religion. Vient ensuite le rappel de l'activité commerciale autrefois florissante de la ville, matérialisée elle-aussi par l'animation des marchés, véritable pouls de la cité. Il ne s'agit pas là d'une concession faite à un style hyperbolique, puisque l'on sait que Cordoue fut, à son apogée, la ville d'Occident la plus peuplée, tant parmi les villes musulmanes que chrétiennes. Enfin [65], dans les derniers vers, Ibn Šuhayd dresse la liste de tous ceux qui, ayant incarné la grandeur de la ville et du califat, ont fui ou péri. L'implication personnelle du poète est patente dans ces vers, se manifestant à travers l'emploi récurrent de la première personne. Nous sommes tentés de

62. V. 41-43.
63. V. 52-55.
64. La grande mosquée, si elle a échappé aux destructions, n'est plus néanmoins que l'ombre d'elle-même, vidée de sa substance, délaissée par tous ceux qui la fréquentaient.
65. V. 28-30.

voir, à travers l'ordre dans lequel sont énumérés ces différents groupes de l'élite cordouane – à savoir : les dirigeants de la cité, ses narrateurs, ses fonctionnaires dignes de confiance, ses défenseurs, ses savants, ses sages, ses hommes de lettre, et enfin, ses hommes de goût – la volonté, de la part d'Ibn Šuhayd, de marquer une graduation indiquant les catégories occupant le premier rang de son estime.

Les exactions commises sur la population

Ibn al-Rūmī consacre une longue séquence de son poème à la description des atrocités commises par les assaillants sur la population d'*al-Baṣra* (v. 13-31). Cette séquence prend la forme d'un récit dans lequel l'énonciateur n'intervient pas. Comme nous l'avons déjà indiqué, les assaillants sont désignés sous la forme de nombreux verbes au pluriel. Le poète s'attarde en particulier sur le sort des femmes et jeunes filles, qui, si elles échappent à la mort, sont violées ou emmenées en captivité, réparties après tirage au sort parmi les vainqueurs. Dans une autre séquence, Ibn al-Rūmī rappelle la profanation par les *Zanǧ* de tous les refuges, maisons, palais (v. 35-36), et la spoliation des biens des habitants de la ville (v. 37).

C'est sous une autre forme qu'Ibn Šuhayd expose le sort de la population cordouane[66]. C'est que les deux tragédies ne sont pas du même ordre et que, par conséquent, l'accent n'est pas mis sur le même plan : Cordoue est le centre du pouvoir omeyyade, tandis qu'*al-Baṣra*, malgré son rayonnement, notamment culturel, se situe à la périphérie du pouvoir installé à Bagdad. Ibn Šuhayd tente de rendre palpable cet anéantissement du pouvoir central. D'abord, comme nous l'avons vu, par l'évocation des palais, symboles de ce pouvoir omeyyade. Mais, surtout, à mon sens, en donnant une place centrale au motif de la dispersion, lequel s'avère indissociable de celui de la destruction de l'unité (*al-šaml*) telle que cette dernière avait été assurée par les califes omeyyades. Ce motif se déploie à travers l'emploi récurrent et lancinant de noms et de verbes tirés de la racine « *FRQ* », qui dénote la séparation, aux vers 3 et 7, dans lequel sont mentionnées les contrées ayant accueilli les fugitifs[67], et 8. Quant à l'action dévastatrice de

66. Il faut visiter d'autres textes andalous, aussi bien d'ailleurs en prose qu'en vers, pour retrouver des récits du type de celui développé par Ibn al-Rūmī. Nous pensons, par exemple, aux lignes d'Ibn Ḥayyān, décrivant la prise de Barbastro par les chrétiens, ou au poème anonyme se lamentant sur la prise de Tolède, ou encore à la célèbre *marṯiyya* d'al-Rundī sur la chute des villes andalouses.

67. « Wa-tabarbarū wa-taġarrabū wa-tamaṣṣarū. » Le verbe *tabarbarū* semble faire référence aux Berbères hammudites, tandis que le verbe *tamaṣṣarū* évoquerait la généalogie alide de ceux-ci, et la dynastie chiite fatimide rivale de la dynastie omeyyade. Quant au troisième verbe, *taġarrabū*, il ferait référence, soit au Maroc, soit à l'Occident musulman dans son intégralité, faisant allusion dans tous les cas à la mise sous tutelle des Andalous par les Berbères (voir A.E. ELINSON, *Looking Back at al-Andalus…*, p. 43).

la *fitna*, elle est évoquée en particulier dans trois vers qui, tels des leitmotive, ponctuent le poème[68]. Le caractère incantatoire de ces trois vers est renforcé par la stricte symétrie de leur structure: un verbe à l'accompli ayant pour sujet la guerre civile, lexicalisée successivement par *al-ḫuṭūb, rīḥ-al-nawā* et *ṭayr-al-nawā*, exerce son action sur un double complément prépositionnel, le premier dénotant la ville et le second ses habitants, tandis que le coordonnant *wa* souligne le lien étroit, presque charnel, vital, unissant les hommes et les bâtiments dans l'espace urbain. La conséquence de cette action dévastatrice, introduite par le coordonnant *fa*, apparaît sous la forme de deux verbes à l'accompli exprimant une transformation irrémédiable, le premier ayant pour sujet la cité, et le second, les hommes. Ibn Šuhayd insiste donc avant tout sur le contraste opposant la densité de la population cordouane avant la *fitna*, et la vacuité présente des lieux. Le texte ne manque pas de nous rappeler deux postulats qui seront développés par Ibn Ḫaldūn, dans la *Muqaddima*, à propos de la ville musulmane. Le premier de ces postulats établit un lien intrinsèque entre une dynastie et la ville érigée au rang de siège de son pouvoir, l'effondrement de l'une entraînant immanquablement la déliquescence, voire la disparition de l'autre[69]. Le second postulat affirme que la puissance d'une ville se mesure fondamentalement au nombre de ses habitants: « Or, dans une grande ville, la civilisation de la vie sédentaire est en rapport direct avec le nombre de la population[70]. » La fuite de ces mêmes habitants, ou leur élimination, apparaît, *a contrario*, comme un signe majeur du dépérissement de la cité. D'ailleurs, c'est bien une mort qui est annoncée ici, comme l'atteste le vers 19: « Ta mort me plonge dans l'affliction, et ce n'est que justice,/puisque lorsque tu étais en vie, nous n'avons cessé de tirer gloire de toi. »

L'étroite parenté entre les deux textes apparaît également à travers la réactualisation, tant chez Ibn al-Rūmī que chez Ibn Šuhayd, de la thématique bédouine. Celle-ci se manifeste par le biais du motif du *bukā' 'alā al-aṭlāl*, et en particulier avec le motif du *su'āl* (questionnement), par lequel le poète archaïque, en quête de nouvelles de sa bien-aimée, interrogeait les vestiges du campement, tout en affirmant la vanité d'une telle démarche. Chez Ibn Rūmī, ce motif se déploie de manière très convenue, par la demande formulée aux compagnons de s'arrêter pour interroger les lieux[71]. Chez Ibn Šuhayd, l'évocation des vestiges muets apparaît dès le premier vers du poème, à la manière du *nasīb* (prologue) de la poésie archaïque. Le terme *ṭulūl* (vestiges) y est employé pour désigner Cordoue:

68. V. 4, 18 et 21.
69. *Al-Muqaddima*, chap. XIX, p. 667.
70. *Ibid.*, p. 668. La traduction que nous donnons est celle de De Slane (*Prolégomènes*, Paris, 1936, t. II, p. 309).
71. V. 39-40.

Parmi les décombres, il n'y a personne pour nous donner des nouvelles de ceux qui nous sont chers: qui pourrons-nous interroger à leur sujet?

C'est à la séparation qu'il te faut poser la question, car c'est elle qui les éloigne de toi, les éparpillant par monts et par vaux [72].

En posant aux vestiges cette sempiternelle question, qui s'entend comme l'écho de toutes les questions posées dans ce contexte dans la poésie ancienne, Ibn Šuhayd intègre sa composition dans la longue tradition de la *qaṣīda* arabe, qui s'ouvre sur ce type de représentations. Mais, contrairement à ce qui se passe dans l'ode classique, ces deux vers annoncent la teneur générale du poème, tout entier empreint du même pessimisme. Et l'ensemble du texte n'aura de cesse d'apporter une réponse tragique à cette question posée aux vestiges. Allant beaucoup plus loin qu'Ibn al-Rūmī, Ibn Šuhayd dote Cordoue, centre d'une arabité revendiquée haut et fort par la dynastie déchue et l'aristocratie à laquelle lui-même appartient, d'une épaisseur qui dépasse de loin celle que lui concède son rôle historique. Conformément à la définition du lieu, proposée par la philosophe Anne Cauquelin, qui « contient le temps, sous forme de mémoires accumulées [73] », Ibn Šuhayd tisse plusieurs réseaux d'images et de figures. Ainsi, aux figures relevant de l'espace de l'urbanité que nous avons mentionnées, vont répondre les figures liées au lieu premier, l'Arabie, qui ancrent cette ville parmi tous les lieux mythiques de l'imaginaire arabe et musulman. Comment procède le poète? Il raccorde d'abord Cordoue à l'imaginaire religieux de l'Islam, en établissant une analogie, quand il fait référence au passé glorieux, entre la dénomination « Cordoue », et celle de « paradis » (« *ǧanna* », v.18), puis de Mekke (v. 20). De la même façon, les eaux vives irrigant la ville sont assimilées à l'Euphrate, au Tigre, au Nil et au fleuve paradisiaque *Kawṯar*, références mythiques, qui ancrent la représentation de ce lieu au cœur du carré fluvial organisant la mythologie de l'eau [74]. Cependant, le paradis dont il est question dans ces vers appartient déjà au passé, et fait déjà, à ce titre, figure de paradis perdu.

Mais cela n'est pas encore suffisant. Pour rendre compte du désastre s'étant abattu sur sa ville, Ibn Šuhayd a recours aux images poétiques qui seules sont dotées d'une force d'évocation assez puissante pour traduire l'ampleur de cet effondrement, à savoir celles relatives aux vestiges des campements [75].

72. V. 1 et 2.

73. A. Cauquelin, *Le Site et le paysage*, Paris, 2002, p. 85.

74. Le fleuve paradisiaque *salsabīl* étant néanmoins, comme c'est souvent le cas, remplacé par le Tigre.

75. En assimilant ce qui demeure de la capitale omeyyade, dévastée par la guerre civile, à des vestiges de campements, Ibn Šuhayd ne se situe d'ailleurs pas forcément dans l'hyperbole et l'exagération: la vitesse avec laquelle les ensembles palatiaux disparurent de la surface de la terre s'explique en premier lieu par la technique et les matériaux utilisés pour leur construction, en

Autrement dit, Ibn Šuhayd transpose ces images de la bédouinité, de telle sorte qu'elles puissent exprimer l'anéantissement de l'urbanité la plus aboutie. Une analogie est ainsi établie entre la capitale omeyyade et le campement bédouin. Sur l'axe paradigmatique, à la dénomination *Qurṭuba* se substituent successivement celle de *dār* (v. 7) et de *manzil* (v. 21), deux termes désignant traditionnellement, dans les descriptions de vestiges, le séjour, le lieu où on fait halte. Or, loin d'apparaître comme artificielle, voire forcée, il nous semble que ce tissu d'images et représentations croisées est justement ce qui assure au poème son homogénéité, sa cohérence, tant sur le plan syntagmatique que paradigmatique. Tout l'art d'Ibn Šuhayd, en d'autres termes, consiste à avoir réussi à rendre la couture entre les deux réseaux d'images quasiment imperceptible ou invisible, la force poétique de la thématique bédouine venant corroborer la dimension tragique du destin de la capitale omeyyade, qui voit le degré le plus avancé de l'urbanité vaincu et terrassé par les figures surgies du désert. Cet entrelacement de motifs archaïques et d'éléments circonstanciés est la manifestation de ce que Jaroslav Stetkevych a décrit comme un long processus d'intériorisation[76], par les poètes arabes, des motifs élégiaques caractéristiques de la poésie pré-islamique. En effet, ces motifs faisant référence aux vestiges de campements bédouins balayés par les vents, furent progressivement détournés de leur signification et de leur contexte premiers par les poètes citadins, pour rendre compte du sentiment de perte qu'ils éprouvaient à l'égard d'objets pouvant aussi bien être leur propre jeunesse, que des lieux familiers défigurés ou détruits par des événements politiques ou des catastrophes naturelles (tremblement de terre en Syrie). Cette intériorisation permit donc d'accorder une place à l'expression de la subjectivité du poète, à l'intérieur du cadre conventionnel de la *qaṣīda* arabe. Mémoire individuelle et mémoire collective tressent donc ce « lieu de mémoire », Cordoue, capitale d'un empire déchu, qui hantera les mémoires andalouses bien au-delà de la date fatidique de 1492, nourri et enrichi par tous les désastres, les pertes et les renoncements vécus par les hommes de la Péninsule.

Le poème d'Ibn al-Rūmī se clôt, quant à lui, par une longue séquence dans laquelle l'auteur exhorte ses coreligionnaires à réduire la rébellion des *Zanǧ* et à rétablir l'ordre à *al-Baṣra*. On ne trouve rien de tel chez Ibn Šuhayd. Peut-être l'andalou a-t-il pressenti qu'il serait vain d'avoir le moindre espoir de sauver le califat ?

particulier le pisé, extrêmement fragile, mais qui était systématiquement préféré à la pierre, du fait de sa malléabilité et de son adaptation aux techniques décoratives. Aussi faut-il avoir conscience que lorsque les poètes évoquent des lieux rendus à l'état de nature, ils enregistrent une réalité matérielle attestée. Henri Pérès (*La Poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1937, p. 127) rappelle que jamais les ruines ne furent aussi nombreuses qu'au XI[e] siècle sur le territoire d'al-Andalus.

76. Voir J. STETKEVYCH, *The Zephyrs of Najd*..., en particulier p. 53, 73-78, et 108.

Au terme de cette étude, nous constatons donc qu'aussi bien Ibn Šuhayd qu'Ibn Darrāǧ ont largement puisé, pour rendre compte de la *fitna*, dans le réservoir des représentations du désert et des vestiges. Le premier ne trouve pas de moule plus efficace, pour couler ses émotions, que celui de la thématique archaïsante, tandis que le second réussit à infléchir le panégyrique, genre traditionnel s'il en est, de manière à en faire le réceptacle de ces mêmes émotions.

Chez ces auteurs se réclamant d'une identité arabe, cette exploitation des motifs liés au désert est sans doute d'abord une manière de dire cette identité, car « l'identité se dit », selon la formulation de Gabriel Martinez-Gros [77]. Néanmoins, ces thèmes et motifs, acquièrent dans ce contexte, et par la force des choses, de nouvelles valeurs. Naturalisés, adaptés au contexte andalou, ils sont souvent en charge de rendre compte de scènes dysphoriques, qui peuvent être liées à des crises collectives telles que la *fitna*, qui voit un monde sombrer dans le chaos, ou à des crises plus individuelles, de type existentiel.

Brigitte Foulon – INALCO – CERMOM/CARMA, 2 rue de Lille, F-75343 Paris cedex 07

77. G. Martinez-Gros, *L'Identité andalouse*, Paris, 1997, p. 272.

L'impact de la *fitna* chez les lettrés andalous

L'analyse des œuvres littéraires produites en al-Andalus durant la *fitna* nous livre un témoignage primordial sur la crise du califat. Celle-ci désagrégea en effet brutalement un système qui exigeait des poètes qu'ils se tiennent au plus près du centre du pouvoir, et les jeta dans la plus grande précarité. Intermède douloureux, elle contient déjà néanmoins en germe le système décentralisé des Taïfas qui allait assurer à la poésie un nouvel âge d'or.
La littérature andalouse, bien plus qu'on ne l'a dit, colle à son contexte, et les textes du début du XIe siècle résonnent du martèlement obsédant des motifs liés au départ et à l'exil. Pour autant, l'encodage rigoureux de la poésie en arabe classique ne laisse aux poètes qu'une marge de manœuvre très étroite, tant pour l'expression de leurs angoisses personnelles que pour l'évocation des crises collectives. Nous tenterons dans cette étude de déchiffrer l'écho de la *fitna* dans ces œuvres, et de comprendre comment leurs auteurs s'y prennent pour puiser dans la tradition poétique les matériaux susceptibles de rendre compte de leur expérience. Nous nous attacherons en particulier aux témoignages laissés par Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī, (958/347 h. – 1030/421 h.) et Ibn Šuhayd (992/382 h. – 1035/426 h.), qui procédèrent à une réactivation et à une instrumentalisation de deux thèmes majeurs de l'ode classique arabe :
– le *raḥīl*, ou thème du voyage, pour le premier, qui réussit par ce biais à infléchir le panégyrique, genre traditionnel s'il en est, de manière à en faire le réceptacle de ses émotions ;
– la thématique des vestiges de campements (*aṭlāl*), pour le second, qui ne trouva pas de moule plus efficace, pour couler ces mêmes émotions, que celui offert par les représentations bédouines. Ces thèmes et motifs acquirent, dans ce contexte, de nouvelles valeurs. Naturalisés, adaptés au contexte andalou, ils furent souvent en charge de traduire en mots les événements dysphoriques, dont la *fitna* est sans aucun doute l'exemple le plus représentatif.

Al-Andalus – *fitna* – Ibn Darrāǧ al-Qasṭallī – Ibn Šuhayd – poésie arabe médiévale.

***Fitna*'s Impact on Andalusian Men of letters**

The analysis of literary works produced in al-Andalus during the *Fitna* supplies key information about the crisis of the caliphate. The latter brutally brought an end to a system which required of the poets to be near the very center of the power, and jeopardized their status. Though a painful interlude, it nonetheless bore the autonomous system of the Taifas which would lead to a new Golden age in poetry. The Andalusian literature fitted, much more than has been said, the

context of its time, and the texts of the early eleventh century echoed the pounding and obsessive patterns tied to departure and exile. Yet, the strict encoding of this poetry into classical Arabic didn't leave much ground for the poets to either express their personal feelings of anguish or to conjure up collective trouble. We will attempt to decipher in this study the echoes of the *Fitna* in these works and try to understand how their authors managed to draw from the tradition of poetry the materials which might convey their experience. We will especially focus on the testimonies left by Ibn Darrāğ al-Qasṭallī (958/347 h. – 1030/421 h.) and Ibn Šuhayd (992/382 h. – 1035/426 h.), who revived and exploited two major themes from the Arabic Classical ode:

– the *raḥīl* or theme of travelling for the first one, who managed by this means to alter the panegyric and turned it into a means of expressing his feelings;

– the *aṭlāl* or theme of the remains of encampment, for the second one, who did not find a better mould to cast his emotions than the one pictured by the Bedouins.

These themes or patterns gained, in this context, new values. Adapted to the Andalusian context, they were in charge of putting into words the dysphorical events such as the *Fitna* which best represents them.

Al-Andalus – *fitna* – Ibn Darrāğ al-Qasṭallī – Ibn Šuhayd – Arabic poetry of Middle Ages.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 67-84

Cyrille AILLET

LA *FITNA*, PIERRE DE TOUCHE DU CALIFAT DE CORDOUE (IIIe/IXe-IVe/Xe siècle)

La notion de *fitna*, qui structure l'imaginaire politique et religieux de l'Islam, occupe également une place centrale dans la mémoire historique d'al-Andalus. Sur cette terre d'exil des Omeyyades, la *fitna* ouvre et clôt tout à la fois le moment califal, dont on sait qu'il fut présenté par l'historiographie locale comme la juste restauration d'un héritage dont les Abbāssides s'étaient rendus maîtres de manière illégitime. Pour avoir triomphé de la *fitna* qui, sous forme de luttes entre clans rivaux, avait semé la division et la révolte au cœur du domaine de ses prédécesseurs, 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir fut crédité du mérite d'avoir rétabli l'unité de la communauté musulmane (*umma*), condition préalable et nécessaire à l'affirmation de la dignité califale en 316/929. Chère au souvenir des hommes de plume du Ve/XIe siècle, cette réalisation épiphanique n'allait cependant pas tarder à sombrer dans un nouveau cycle de chaos et de violence politique, qualifié de « grande *fitna* ». Celle-ci, inaugurée par la « révolution » de Cordoue de 399/1009 qui mit fin au quasi-règne de l'amiride 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo, allait achever ce que la première n'avait pu accomplir, à savoir la dislocation complète de l'autorité centrale au profit de la formation d'une mosaïque de principautés taillées au fil de l'épée, les Taïfas.

Si le déroulement de ces événements est familier à quiconque parcourt l'ouvrage d'Évariste Lévi-Provençal [1], en revanche l'attention portée à la genèse même de ces récits s'avère insuffisante, malgré le champ méthodologique ouvert par Gabriel Martinez-Gros [2]. Seule l'analyse du discours peut permettre

1. É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 2 vol., Paris-Leyde, 1950.
2. G. MARTINEZ-GROS, *L'Idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du califat de Cordoue, Xe-XIe siècles*, Madrid, 1992.

de comprendre la puissance sémantique de la notion de *fitna* dans une culture islamique médiévale travaillée par un va-et-vient constant entre références orientales et réappropriations locales. Si, comme le souligne Louis Gardet[3], « toute évocation de la *fitna* fait appel à la "grande *fitna* de l'Islam" », ce sont donc les modalités de transfert et de greffe de ce récit fondateur sur d'autres terreaux idéologiques qui doivent retenir notre attention. Dans cette perspective, le cas andalousien[4] s'avère particulièrement intéressant, dans la mesure où la convocation du thème de la *fitna* ne se limite pas à un jeu d'échos avec l'Orient. La réflexion sur la « discorde » des croyants s'y double d'une vision segmentariste, voire ethnicisante de la société, où la lutte des factions antagonistes repose sur l'« esprit de corps », ou *'aṣabiya*. De plus, chez les auteurs qui, comme Ibn Ḥayyān[5], écrivent à l'époque où la décomposition du califat est consommée, l'histoire andalousienne paraît comme hantée par ce glissement vers l'anarchie politique, la *fitna* émirale servant en quelque sorte de répétition générale et de préfiguration de la grande *fitna* du ve/xie siècle. De ces deux *fitna*-s, construites en miroir autour de l'axe central du califat, il ne suffit pas de dire qu'elles évoquent le spectre d'une dissolution de l'ordre public. Plus profondément, elles semblent servir de pierre de touche au califat, rejoignant ainsi l'un des sens possibles du vocable, que rappelle le lexicographe al-Ǧurǧānī (m. 816/1413)[6] : celui d'une « mise à l'épreuve » de l'or ou de l'argent par le feu. La *fitna* trace donc les contours de l'autorité légitime dans la mesure où celle-ci naît et périt sous l'action corrosive de « l'esprit de corps », principe moteur des sociétés humaines.

En tenant compte de ce jeu de miroirs, cet article se donne pour objectif de revisiter la *fitna* émirale, l'un des actes fondateurs de la violence politique en al-Andalus. Il s'agira tout d'abord d'explorer et de mesurer le langage politique des sources, celles qui recomposent les événements à la lumière de la seconde *fitna*, mais aussi celles qui nous permettent de nous rapprocher du foyer des faits. Au-delà d'une approche qui met en exergue la circulation d'un bagage sémantique commun et son instrumentalisation politique, il faut aussi souligner

3. L. Gardet, article « Fitna », *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-Boston, 1954-2005, 2e éd., p. 952-953 (désormais *E.I.*²). Les *kutub al-fitan*, consacrés aux événements du premier siècle, apparaissent à l'époque omeyyade, comptant ainsi parmi les sources historiques les plus anciennes : voir entre autres C. Cahen, « L'historiographie arabe : des origines au viie s. h. », *Arabica*, 33 (1986), p. 133-198.

4. Néologisme renvoyant à al-Andalus, et évitant l'emploi de l'adjectif « andalou ».

5. Ibn Ḥayyān (377/987-469/1076) est l'auteur du *Kitāb al-muqtabis*, dont les volumes conservés constituent une source irremplaçable sur l'histoire d'al-Andalus du iiie/ixe siècle jusqu'à l'époque d'al-Ḥakam II. Il écrivit cette œuvre précisément après avoir vécu les troubles de la seconde *fitna*.

6. Al-Ǧurǧānī, *Kitāb al-ta'rīfāt*, trad. M. Gloton, *Le Livre des définitions*, Beyrouth, 2006, p. 325.

l'indéniable originalité de la trame explicative avancée par certaines sources, et tenter d'en comprendre les ressorts, tant idéologiques que sociaux. C'est en effet en partant du discours que nous tenterons de parvenir aux processus sociaux eux-mêmes.

De la violence intérieure à la légitimation de la violence souveraine

Dans les sources médiévales, le terme de *fitna* peut désigner des conflits de natures et d'échelles variées: schismes religieux de conséquence majeure[7], guerres civiles dévastatrices[8], graves atteintes à l'autorité centrale[9], sans oublier le conflit intérieur provoqué par la beauté d'une femme[10], ou des divisions théologiques dont les causes peuvent nous sembler éminemment conceptuelles[11], voire assez futiles[12]. Ibn Manẓūr[13] nous donne lui aussi une série de définitions d'apparence hétéroclite:

> La *fitna*, c'est l'expérience vécue (*al-iḫtibār*), la mise à l'épreuve (*al-miḥna*), les biens matériels (*al-māl*), les enfants, l'impiété (*al-kufr*), la dissension des points de vue parmi les gens; la *fitna* c'est le fait d'être brûlé par le feu (*al-iḥtirāq bi l-nār*).

Le point commun de toutes ces variantes est l'idée d'une épreuve (*imtiḥān* ou *iḫtibār*) imposée par Dieu au croyant et à la communauté des croyants, sous la forme d'une tentation qui menace de faire vaciller leur foi: «C'est ce qui révèle la disposition de l'être humain au bien comme au mal», dit al-Ǧurǧānī[14]. On comprend dès lors que certains *ḥadīṯ*-s parlent de l'«épreuve» à laquelle le croyant est confronté lorsqu'il doit choisir entre son attachement pour sa

7. Comme la «grande *fitna*» qui aurait vu naître les trois branches de l'Islam.

8. Celle du Ve/XIe siècle en al-Andalus en est l'exemple le plus frappant.

9. C'est ainsi que se présente la *fitna* émirale en al-Andalus.

10. On relève ainsi plusieurs *ḥadīṯ*-s sur la *fitna* provoquée par les femmes (*fitna al-nisā'*) : A.J. WENSINCK et J.P. MENSING, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leyde, 1965, t. V, p. 59-64.

11. Déviants vis-à-vis de l'orthodoxie, et donc considérés comme responsables d'une *fitna* au sein de la communauté, les Murǧi'ites dissociaient la foi des œuvres, s'en remettant à Dieu du soin de juger les fidèles: L. GARDET, «Fitna», *E.I.*², p. 952-953.

12. Sortant du cadre sunnite, je ne résiste pas à la tentation de citer l'un des schismes censés avoir semé la *fitna* parmi les Ibāḍites du Maghreb central au IVe/Xe siècle: axé sur la question des interdits alimentaires, il aurait explosé à propos de la consommation de tripes, cuisinées sous forme de saucisses. Voir ABŪ ZAKARIYYĀ' AL-WARǦLĀNĪ, *Kitāb siyar al-a'imma wa aḫbārihā*, éd. 'A. R. AYYŪB, Tunis, 1985, p. 180-181; trad. R. LE TOURNEAU, «La "Chronique" d'Abû Zakariyyā' al-Warğalānī (m. 471 H./1078 J.C.)», *Revue africaine*, 104 (1960), p. 359-360.

13. Lexicographe égyptien du IXe/XVe siècle. IBN MANZŪR, *Lisān al-'arabal-muḥīṭ*, éd. s.n., Beyrouth, 1408/1988, rubrique *f.t.n*.

14. AL-ǦURǦĀNĪ, *ibid*.

famille (*fitnat al-awlād*) ou ses richesses (*fitnat al-ġinā'*) d'une part, et le droit chemin d'autre part. La pauvreté constitue d'ailleurs une autre forme de mise à l'« épreuve » (*fitnat al-faqr*)[15]. Bref, tout croyant connaît cet ébranlement profond qui lui impose de lutter contre son ancrage mondain (*fitnat al-dunyā*). À deux reprises, d'ailleurs, le Coran avertit[16] : « Apprenez que vos biens et vos enfants constituent une épreuve, et qu'en Dieu se trouve la grande récompense. »

Jusqu'au dernier soupir, dans sa tombe (*fitnat al-qabr*), devant la mort (*fitnat al-mamāt*), le croyant est amené à choisir entre le bien et le mal, soumis à l'appel du Malin (*fitnat al-šayṭān*), qualifié aussi de « tentateur » (*fattān*). En effet, la notion théologique de *fitna* nous conduit inévitablement vers les rivages de l'eschatologie : dernier combat mené contre l'Antéchrist (*fitnat al-dağğāl*), Jugement dernier (*fitnat al-maḥyā wa l-mamāt*), flammes de l'enfer (*fitnat al-nār*). « Goûtez votre épreuve ! » avertit le Coran à l'adresse des mauvais sujets[17]. Et cette prière de résonner au cœur du livre saint[18] : « Notre Seigneur, ne nous soumets pas à l'épreuve qui attend les impies, épargne-nous ! »

De la sphère spirituelle à la sphère politique, il n'y a qu'un pas, cette dernière étant conçue dans les premiers temps de l'Islam comme une transposition, ou plutôt une délégation de l'autorité divine sous la forme du califat. La *fitna* s'impose comme la marque même de l'historicité des sociétés qui, issues de la Révélation, s'en éloignent inéluctablement dans le même temps. C'est ainsi que plusieurs *ḥadīṯ*-s, forgés bien évidemment après l'avènement des Omeyyades, prophétisent la dislocation de l'*umma*, la communauté idéale des compagnons du Prophète. L'un des plus célèbres, que l'on retrouve chez le juriste ḥanbalite Ibn Baṭṭa (m. 387/997) comme chez tant d'autres, contient la prédiction suivante[19] :

> Après moi, éclatera une *fitna* telle que le croyant du matin sera, le soir, un infidèle et que le croyant du soir sera, le lendemain, un infidèle – à l'exception de ceux que Dieu vivifiera par la science (*'ilm*).

Cette tradition sous-tend le récit de la *fitna* émirale chez les auteurs andalousiens. Traditionnellement interprétée comme une « annonce » de la grande *fitna* du premier siècle de l'hégire, elle peut se prêter à d'autres usages, puisqu'elle

15. A.J. Wensinck, J.P. Mensing, *Concordance*, *ibid.*

16. *Coran*, VIII, 28 et LXIV, 15 : « Wa a'lamū innamā amwālkum wa awlādkum fitnatun wa anna llāh 'indahu ağrun 'aẓimun. »

17. *Coran*, LI, 14 : « ḏūqū fitnatakum ».

18. *Coran*, LX, 5 : « Rabbanā lā tağ'alnā fitnatan li-l-laḏīna kafarū wa ġfir lanā. »

19. H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, Damas, 1958, éd. p. 10, trad. p. 19 : « Yakūn ba'adī fitna yuṣbiḥ al-rağul fīhā mu'minan wa yumsī kāfiran wa yumsī mu'minan wa yuṣbiḥ kāfiran illā man aḥyāhu Allāh bi-l-'ilm. »

érige la *fitna* en « matrice d'historicité[20] ». De plus, la *fitna* y est reliée à l'idée de subversion, évoquée ici par l'image de l'apostasie, dont nous allons retrouver trace chez Ibn Ḥayyān.

Le spectre de la subversion et de la « discorde » – dont il faut rappeler le sens étymologique de sédition des « cœurs » – implique la condamnation sans appel de tout désordre public qui porte atteinte à l'unité de la communauté, dont l'*imām* est le seul garant sur terre. Le Coran offre d'ailleurs aux pouvoirs futurs un puissant argument pour lutter contre toute dissension. En effet, à deux reprises éclate, dans la sourate de la « vache », la proclamation suivante[21] : « La *fitna* est pire que la guerre » (*al-fitna ašadd min al-qatl*), la guerre légitime faudrait-il ajouter, puisqu'il s'agit du combat « dans la voie de Dieu » mené par les croyants contre les incroyants. Ce verset associe en effet très étroitement la notion de guerre sainte, que l'on nommera bientôt *ǧihād*, à son « antonyme négatif » : la *fitna*[22]. Le politologue Gilles Kepel insiste avec raison sur la complémentarité de ces deux pôles. Son évocation des textes classiques s'avère toutefois sommaire lorsqu'il prétend, à l'aune d'une tradition vieille de « quatorze siècles », opposer le bon *ǧihād*, qui serait de nature fondamentalement spirituelle, à l'idée entièrement négative de *fitna*[23] :

> La *fitna*, c'est la séduction qui pousse à la sédition, c'est ce qui détourne de la voie droite, qui détourne du *ǧihād* et ce qu'il faut encadrer, voiler, contenir. [...] La guerre au cœur de l'Islam, le *ǧihād*, est quelque chose qui fonctionne comme un couple avec son double, sa part d'ombre, sa hantise qui est la possibilité de déclencher la *fitna*.

Il est vrai que le but de cette proposition est de réhabiliter le vieil épouvantail du *ǧihād* en faisant la promotion de son sens premier, celui d'un « effort » personnel du croyant. Purgé de sa part maudite, le *ǧihād* est alors opposé au chaos politique, ou *fitna*, déclenché par un usage incontrôlé et illégitime de la violence.

C'est oublier que la formation de ce doublet révèle surtout l'ambiguïté du statut de la violence d'État, entachée du sang trouble de ʿUṯmān, le troisième calife (22/644-34/656) que ses assassins assaillirent au nom du *ǧihād*, à en croire les sources abbāssides[24]. C'est oublier aussi que ce doublet s'est prêté à toutes les manipulations possibles, dans la mesure où il légitimait la violence menée au nom de la communauté (*ǧamāʿa*) contre les secteurs de la société qui

20. H. Djaït, *La Grande Discorde. Religion et politique dans l'Islam des origines*, Paris, 1989, p. 199

21. *Coran*, II, 190-191 et II, 217.

22. G. Kepel, *Du* jihad *à la* fitna, Paris, 2005, p. 9.

23. *Ibid.*, p. 10-11. Ce petit ouvrage, destiné à une large diffusion, se présente comme une version abrégée de Id., *Fitna. Guerre au cœur de l'Islam*, Paris, 2004, p. 390-391.

24. H. Djaït, *La Grande Discorde*, p. 182-183.

transgressent le « sens commun ». Les références coraniques, prophétiques et eschatologiques dont est porteuse la *fitna* font tout d'abord de cette notion un instrument de disqualification radicale de toute forme de « déviance », à condition, bien sûr, que celle-ci soit identifiée et cautionnée comme telle par les détenteurs de l'autorité religieuse, gardiens du « consensus » de la communauté. Enfin, la convocation du fléau de la subversion intérieure donne à l'*imām*, protecteur de l'unité du corps des croyants, le droit d'exercer une violence sacrée, purificatrice, qui sera alors revêtue de la caution du *ǧihād*.

Fitna et idéologie califale

Cette rhétorique du *takfīr*, excommunion appelant l'exercice de la violence légitime du souverain, a été transposée par les Omeyyades, avec l'appui des juristes malékites, contre leurs adversaires les plus dangereux, et cela dès le règne de l'émir ʿAbd Allāh (275/888-300/912), où la pression des séditions régionales atteignit, il est vrai, son point culminant. En effet, le terme lourd de signification de *dār al-ḥarb* (« domaine de la guerre ») est employé à propos des territoires contrôlés par ʿUmar b. Ḥafṣūn dans l'une des sentences (*aḥkām*) du *qāḍī* Ibn Ziyād de Cordoue, datable d'entre 902 et 912 mais rapportée par le juriste Ibn Sahl (m. 486/1096)[25]. La lutte menée par le prince était donc assimilée par les *ʿulamāʾ* de son entourage à une forme de *ǧihād*, ce qui est confirmé par la teneur des poèmes de circonstance contemporains des faits d'armes omeyyades. À titre d'exemple – mais il conviendrait de compléter cette recherche sur les sources des sources –, la prise de la forteresse de Poley en 278/891-892 est célébrée dans un poème du célèbre auteur du *Collier unique* (*ʿIqd al-farīd*), Ibn ʿAbd Rabbihi (m. 328/940), comme une victoire contre Satan (*Iblīs*) et contre l'infidélité (*kufr*)[26].

L'usage de ce type de slogans semble avoir été notablement amplifié sous l'effet de la confrontation avec les Fatimides, pouvoir naissant mais au départ redoutablement menaçant pour ses voisins. Pour qui parcourt le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, il est frappant de constater que le vocabulaire employé à propos des « rebelles » qui s'agitaient encore en al-Andalus au début du IVe/Xe siècle diffère très peu des désignations réservées aux shiites du Maghreb. La description de Bobastro après sa chute finale (en 315/928) livre les principaux ingrédients de ce langage de l'anathème. Dans une lettre tirée de l'œuvre du chroniqueur officiel de la cour des Omeyyades, Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955), la place forte est qualifiée

25. IBN SAHL, *Aḥkām al-kubrā*, éd. M.ʿA. ḪALLAF, *Waṯāʾiq fī aḥkām qaḍāʾ ahl al-ḏimma fī-l-Andalus*, Le Caire, 1980, p. 83-86.

26. IBN AL-ḪAṬĪB, *Al-Iḥāṭa fī aḫbār Ġarnāṭa*, éd. Y.ʿA. ṬAWĪL, Beyrouth, 1424/2003, t. IV, p. 27.

de « siège du polythéisme, de l'impiété et du mensonge » (*qā'idat aš-širk, wa dār al-kufr wa l-ifq*)[27]. Tāhart, tombée aux mains des Fatimides et devenue un point de départ pour leurs expéditions contre le glacis omeyyade du Maghreb occidental, n'est pas désignée autrement dans les rapports officiels envoyés à Cordoue par les chefs berbères pro-Omeyyades[28]. Le parallèle est renforcé, dans les sources andalousiennes, par la mention des contacts établis par 'Umar b. Ḥafṣūn avec le califat de Kairouan, qui délégua même l'un de ses agents à Bobastro vers 297/910[29]. La lutte engagée par 'Abd al-Raḥmān III contre les Fatimides, qui explique en grande partie la proclamation du califat à Cordoue, s'accompagna de l'élaboration d'une propagande cohérente destinée à contrecarrer l'activisme isma'īlien[30]. L'usage des anathèmes coraniques constituait un appel limpide au *ǧihād* et à l'union des croyants contre les « infidèles » qui, sur les deux fronts, étaient supposés porteurs d'un « appel » (*da'wa*) subversif. Cet effort doctrinal eut pour effet de radicaliser la condamnation des « révoltes » à l'intérieur même du domaine omeyyade, la rhétorique du *takfīr*, principalement dirigée jusque-là contre 'Umar b. Ḥafṣūn, s'étendant dès lors à toute une série de micro-pouvoirs indociles. C'est ainsi que l'historien al-Ḥumaydī (m. 488/1095), le seul à consacrer une notice à 'Umar b. Ḥafṣūn dans un dictionnaire biographique, désigne l'ensemble des rebelles par le terme de *ḫawāriǧ*, « déviants » accusés d'être « sortis » du cadre de l'Islam à l'instar des opposants à l'arbitrage de Ṣiffīn[31].

Les sources – dans leur condamnation de toute atteinte à l'autorité d'une dynastie dont elles cherchent à souligner par anticipation la dimension califale – commettent un amalgame volontaire entre des manifestations d'indocilité politique de degrés et de motivations extrêmement divers. Scrutant les origines de

27. IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, 5, éd. P. CHALMETA, F. CORRIENTE et M. ṢUBH, Madrid, 1979, p. 226-231 ; trad. M.J. VIGUERA et F. CORRIENTE, *Crónica del Califa 'Abderrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942*, Saragosse, 1981, p. 173-177.

28. « Demeure des associationnistes et refuge des hérétiques » (*dār al-mušrikīn wa ma'wà al-mulḥidīn*), « demeure des corrompus » (*dār al-fāsiqīn*)... Voir IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, 5, éd. p. 259-260, 301-303, 330, 369-370, 373-374, 415 ; trad. p. 196-197, 226-228, 246, 248, 276-277, 280, 311.

29. Cet épisode est attesté par les sources fatimides. Pour un récapitulatif : V. MARTÍNEZ ENAMORADO, « Fāṭimid Ambassadors in Bobastro : Changing Religious and Political Allegiances in the Islamic West », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52 (2009), p. 267-300. Le ralliement de 'Umar b. Ḥafṣūn au shiisme, évoqué par quelques sources andalousiennes et défendu par l'auteur de l'article, semble peu probable, 'Umar b. Ḥafṣūn cherchant plus vraisemblablement un puissant « protecteur » contre le califat de Cordoue, dans un contexte où le mouvement fatimide était en pleine expansion.

30. Les Fatimides, shiites issus du courant isma'īlien, étaient en effet dotés d'un appareil de propagande extrêmement structuré, grâce auquel ils purent diffuser leur doctrine et tenter de déstabiliser leurs adversaires dans les premiers temps de leur installation au Maghreb.

31. AL-ḤUMAYDĪ, *Ǧaḏwat al-muqtabas fī ḏikr wulāt al-Andalus*, éd. R.'A. AL-SUWĪFĪ, Beyrouth, 1317/1997, p. 268. Cette notice est reprise à l'identique par al-Ḍabbī (VIe/XIIe siècle).

la *fitna* pour tenter de remonter aux racines du mal politique, nos auteurs semblent le plus souvent bien en peine de lui assigner un seuil clairement identifiable. Ibn al-Qūṭiyya[32] et Ibn Hayyān sont d'accord pour accuser Ibn Marwān al-Ǧilliqī, soulevé à Mérida à partir de 254/868 avant de fonder Badajoz, d'en être l'initiateur. Pour Ibn al-Qūṭiyya, il est responsable de la « première *fitna* », car en compagnie de son comparse Sa'dūn al-Surunbāqī, maître de la forteresse de Monsalud, il se serait « allié à l'associationnisme[33] » et aurait « apporté à l'islam des innovations si importantes qu'elles demanderaient un long exposé[34] ». Les sources ne donnent aucun détail significatif en ce qui concerne cette accusation d'innovation (*bid'a*), qui répond toutefois parfaitement à la définition sans appel de Ḥasan al-Baṣrī[35] : « Tous ceux qui engendrent des troubles (*fitan*) sont des innovateurs (*muḥdiṯūn*) ; tous ceux qui suivent leurs passions (*ahwā'*) sont des innovateurs. »

Selon les deux auteurs, Ibn Marwān s'est « séparé de la communauté musulmane » (*fāraqa al-ǧamā'a*) en rejoignant les « associationnistes » (*ahl al-shirk*) et « infidèles » (*ahl al-kufr*) contre les « gens de la *qibla* », c'est-à-dire les musulmans[36]. Les alliances épisodiques de ce notable local avec le pouvoir asturien, auprès de qui il vient trouver refuge lorsqu'il est trop menacé, le placent donc dans un espace intermédiaire entre le *Dār al-Islām* et le *Dār al-ḥarb*[37]. Cette idée est matérialisée par l'expression suivante, chez Ibn al-Qūṭiyya : « Il alla s'installer dans le désert (*al-qafar*) situé entre l'Islam et le domaine des associationnistes (*al-širk*). »

La *fitna*, souvent comparée à un « feu » qui dévore l'État, s'allume en vérité à partir de plusieurs foyers distincts, des *fitan* dont les sources font le décompte. La « nébuleuse *fitna* », comme l'appelle Hichem Djaït[38], ne se rend visible qu'au moment où son embrasement menace l'autorité légitime de dissolution. Cette

32. Ibn al-Qūṭiyya, historien contemporain du califat omeyyade (mort en 367/977) est l'auteur du *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, une chronique principalement centrée sur la conquête islamique de la Péninsule, mais qui se prolonge jusqu'au règne de l'émir 'Abd Allāh, à la fin du IIIe/IXe siècle.

33. Les textes polémiques musulmans qualifient volontiers les chrétiens d'« associationnistes » (*mušrikūn*). L'origine de cette appellation réside dans l'accusation d'associer au Dieu unique les trois personnes de la Trinité, déviation doctrinale rapprochée par l'islam d'une forme de polythéisme.

34. Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, éd. J. Ribera, *Historia de la conquista de España de Abnelcotia el Cordobés*, Madrid, 1926, p. 89 : « Wa ḍāfarā al-širk, wa aḥdaṯā fī l-islām aḥdaṯan 'aẓīma yaṭūlu ḏikruhu. »

35. H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, éd. p. 11, trad. p. 21 : « Aṣḥāb al-fitan kulluhum muḥdiṯūn wa ahl al-ahwā' kulluhum muḥdiṯūn. »

36. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. p. 15.

37. « Domaine de l'Islam » et « domaine de la guerre », ce dernier s'étendant en terre « infidèle », au-delà des frontières du monde musulman, là où il est légitime d'exercer le *ǧihād*.

38. H. Djaït, *La Grande Discorde*..., p. 366.

phase est unanimement datée du règne de l'émir 'Abd Allāh, précisément de l'année 275/888 selon Ibn Ḥayyān[39] :

> Les esprits des gens s'inclinèrent vers la *fitna*. Les divergences entre Arabes, *muwalladūn* et *'ağam* s'aggravèrent en ce temps-là et ils se livrèrent tous à la révolte. Plusieurs d'entre eux formèrent des factions distinctes un peu partout dans le pays. Ils revinrent à la *ğāhiliyya*, versèrent le sang et s'emparèrent de tout ce qui leur tombait sous la main. Les *musālima* adhérèrent à la même faction que les *muwalladūn* et les chrétiens *ḏimmī*-s se détachèrent pour les rejoindre. Ils formèrent alors une coalition contre les Arabes, rassemblés par l'appel de 'Umar b. Ḥafṣūn face à ce groupe. Alors les *kūra*-s d'al-Andalus s'embrasèrent dans leur totalité à partir du petit feu allumé par la *fitna* d'Ibn Ḥafṣūn.

Nous reviendrons sur l'identification des parties en présence dans ce texte capital, mais soulignons d'abord que l'on voit s'y conjuguer l'image d'une crise provoquée par des foyers dispersés – Ibn 'Iḏārī[40] en compte pas moins de vingt-trois dans sa liste des « révoltés » (*ğumlat al-ṯuwwār*) du temps de 'Abd Allāh[41] –, et l'idée d'un complot dont l'instigateur principal aurait été Ibn Ḥafṣūn, qui y incarne sur un mode mineur la figure du tentateur (*fattān*). Subversion généralisée débouchant donc sur la décomposition du corps unifié de l'*umma* sous la forme de fragments épars et rivaux, image extrême d'une société réduite à ses « segments ».

La convocation du spectre de la *fitna*, qui joua sans doute un rôle important dans l'entreprise unificatrice d'al-Nāṣir[42], prend sa forme définitive dans les premières reconstitutions historiographiques *a posteriori* dictées par le califat[43]. La *fitna* y apparaît comme un stade nécessaire et en quelque sorte préparatoire

39. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis* III, éd. M. Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade 'Abd Allāh (888-912) à Cordoue*, Paris, 1937, p. 51 : « Ašrabat nufūs al-nās ilà fitna wa tafāqama fī haḏā l-waqt mā bayna al-'arab wa l-muwalladīn wa l-'ağama wa ista'malū al-'aṣība wa tamayyazat aḥzābhum ba'ḍhum ilà ba'ḍ bi-kull ğiha fa-'ādū fī l-ğāhiliyya wa tasāfaku al-damā' wa dānū bi-l-istibāḥa wa taḥazzabat al-musālima ma'a l-muwalladīn wa tamayyazat ilayhim naṣārà al-ḏimma fa-ṣāra ğamī'hum alban 'alà l-'arab qā'imīn bi-da'wat 'Umar Ibn Ḥafṣūn amāma tilka al-niḥla fa-iḍṭaramat kūrat al-Andalus kullhā 'ammā qalīl bi-fitna Ibn Ḥafṣūn nāran. »

40. Cet historien originaire du Maghreb occidental, et qui a vécu à Fès et à Marrakesh, est l'auteur d'une vaste synthèse de l'histoire de l'Occident musulman dans son ensemble (Maghreb et al-Andalus), intitulée le *Bayān al-muġrib*. Cette somme date du début du VIIIe/XIVe siècle.

41. Ibn 'Iḏārī, *Kitāb al-bayān al-muġrib fī iḫtiṣār aḫbār mulūk al-Andalus wa l-Maġrib*, éd. G.S. Colin et É. Lévi-Provençal, Leyde, 1948, réimpr. Beyrouth, 1998, t. II, p. 133-136.

42. Entreprise intimement liée, comme l'a démontré Manuel Acién Almansa, à la nécessité de rassembler les ressources fiscales au profit du pouvoir central : M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1994, p. 120-122.

43. Sur ce processus d'écriture de l'histoire, voir G. Martinez-Gros, *L'Idéologie omeyyade...*

de l'avènement du califat[44]. Ce discours repose sur un jeu de références à l'Orient, mais participe surtout d'une construction téléologique propre. Comme le remarque notamment Eduardo Manzano, le récit des événements qui secouent l'émirat finissant déroule constamment le thème de la *ǧāhiliya*, retour à l'ère de l'« ignorance » précédant l'Islam. À l'usage des joutes épiques ou poétiques tirées de la tradition des *ayyām al-'arab* (les « jours des Arabes ») s'ajoute l'évocation d'une société soumise au chaos des luttes entre groupes rivaux, solidement soudés par leur « esprit de corps », ou *'aṣabiya*, à l'instar des tribus d'Arabie avant l'Islam[45]. L'état d'anarchie évoqué par le mot *fitna* appelle ici le souvenir de la *Ǧāhiliya*, non seulement parce que la geste martiale du souverain suit ainsi le modèle prophétique, mais aussi parce que le souvenir de l'ère préislamique alimente l'idée d'une forme de régression historique. Cette régression peut prendre une tonalité religieuse, retour vers l'horizon fictif du « paganisme », ou bien revêtir une signification politique, retour vers un point zéro de l'État. Ainsi, le recours constant à l'image de la *ǧāhiliya* dans les récits de la grande *fitna* orientale[46] agite à la fois la menace d'une dissolution de l'unité religieuse, et celle d'une disparition de la formation issue de la constitution de Médine.

Menace pour l'État, la *fitna* s'avère aussi créatrice d'État. La dynastie omeyyade, fondée par Mu'āwiya, émerge d'un chaos maîtrisé, d'une violence contenue. De même, le califat qui en est l'héritier en Occident, naît et périt de la même violence, qui est au cœur de l'histoire humaine. À ce propos, le *Ḏikr bilād al-Andalus*, une description tardive (VIIIe/XIVe siècle) de la géographie et de l'histoire de la Péninsule inspirée par l'historiographie plus ancienne, propose une mise en perspective intéressante des événements de la fin de l'émirat. Au « feu de la *fitna* » s'oppose le califat, « soleil repoussant les ténèbres de l'hypocrisie (*nifāq*) », « pluie torrentielle nettoyant les horizons » et éteignant les « flammes » de la sédition[47]. Cette série de métaphores cosmiques, habituelle dans les textes califaux, démontre que ces deux phases sont jugées complémentaires dans le

44. À ce sujet C. AILLET, « L'ère du soupçon : l'identification de la frontière ethnique et religieuse dans les récits de la *fitna* andalouse (IIIe/IXe-IVe/Xe siècles) », dans I. GRANGAUD et N. MICHEL éd., *L'Identification, des origines de l'Islam au XIXe siècle*, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127 (2010) (à paraître).

45. E. MANZANO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelone, 2006, p. 352-353. Voir aussi D. OLIVER PÉREZ, « Una nueva interpretación de « Árabe », « Muladí » y « Mawla » como voces representativas de grupos sociales », dans E. LORENZO SANZ éd., *Proyección histórica de España en sus tres culturas : Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Valladolid, 1993, p. 143-155 et M. FIERRO, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn », *Al-Qanṭara*, 16 (1995), p. 220-257.

46. H. DJAÏT, *La Grande Discorde...*, p. 106 et 108.

47. *Ḏikr bilād al-Andalus*, éd. et trad. L. MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, 1983, t. I, p. 154-155, t. II. p. 170-171.

cycle pendulaire de l'histoire. De plus, l'auteur anonyme voit dans les soubresauts qui précèdent cet avènement la manifestation d'une néfaste série de faits : révoltes multiples, assassinat du prince Muḥammad par son frère – le sang appelant le sang –, prise de Zamora par les chrétiens en 280/893-894, apostasie d'Ibn Ḥafṣūn, peste dévastatrice, éclipse solaire puis, pour couronner le tout, avènement des Fatimides au Maghreb. La *fitna* andalousienne n'est donc que l'un des feux qui embrasent l'Islam – le texte donne pour exemple la victoire fatimide, le fléau qarmate et la révolte des Zanǧ en Iraq –, en attendant qu'un *imām* légitime soit proclamé[48]. Cette vision cyclique de l'histoire, qui ne fait au demeurant que réinjecter dans la *fitna* sa valeur eschatologique, se retrouve dans les *Aḫbār maǧmū'a*, texte lui aussi anonyme et dont la rédaction est supposée dater du IVe/Xe siècle selon les uns, de la fin du Ve/XIe siècle selon les autres[49]. Le récit se termine en tout cas par une série de prédictions qui ressemblent à s'y méprendre à l'annonce de la *fitna* du Ve/XIe siècle, reliant ainsi les deux phases de déflagration autour de l'axe du califat. Dans ce passage qui a déjà suscité maints débats se profile le thème de la destruction du pays par des « séditions » (*fitnan*) dont les protagonistes sont qualifiés de « déviants » (*ḫawāriǧ*), selon une terminologie employée par al-Ḥumaydī, un contemporain des taifas. Cette épreuve (*bala'*), dont ne s'échapperont que les populations enfermées dans leurs forteresses (*man i'taṣama bi-l-ma'āqil*), est considérée comme le signe avant-coureur d'un cataclysme à venir, sans doute la destruction précédant le Jugement dernier si l'on se fie au ton des dernières phrases[50].

La *fitna*, creuset d'une nouvelle société

Nourri de références orientales, le récit de la *fitna* andalousienne n'en possède pas moins une spécificité qui n'a échappé à personne. Comme on peut le constater dans le texte d'Ibn Ḥayyān cité plus haut, le conflit, tel qu'il est présenté, repose avant tout sur l'opposition de groupes antagonistes[51], que l'on présente comme cohérents car soudés par leur « esprit de corps » ou *'aṣabiya* : « Arabes », « Berbères », *muwalladūn*[52] et chrétiens (désignés par les termes *ḏimmī*-s ou

48. *Ibid.*, t. I, p. 155-156, t. II, p. 164-166.

49. G. Martinez-Gros, *L'Idéologie omeyyade...*, p. 51-52.

50. *Aḫbār maǧmū'a fī fatḥ al-Andalus*, éd. et trad. E. Lafuente y Alcántara, *Ajbar Machmua (colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*, Madrid, 1867, éd. p. 164, trad. p. 144-145.

51. Nous ne reprenons ici que les grandes lignes d'une analyse menée dans C. Aillet, *Les Mozarabes. Islamisation, arabisation et christianisme en péninsule Ibérique (IXe-XIIe siècle)*, Madrid, 2010, p. 95-113 et Id., « L'ère du soupçon ».

52. Des convertis d'origine autochtone. Plus ponctuellement apparaît le terme *musālima*, désignant des convertis de la première génération : C. Aillet, « L'ère du soupçon ».

'ağam[53]). La *fitna* émirale, comme celle du ve/xie siècle, est donc appréhendée à travers le filtre d'un discours ethnicisant, qui met en avant des clivages fondés à la fois sur des différences religieuses (entre « vieux musulmans », convertis plus ou moins récents, et chrétiens) et sur l'appartenance à des peuples distincts (« Arabes », « Berbères » et autochtones). Comme l'a bien souligné pour la première fois Manuel Acién Almansa[54], cette catégorisation ethnico-religieuse ne correspond bien sûr ni à la réalité des alliances décrites – qui dépassent et brouillent ces mêmes frontières théoriques –, ni aux enjeux sociaux qui peuvent expliquer lesdites « révoltes[55] ». Il n'en est pas moins intéressant d'étudier cette nomenclature pour elle-même[56], en tant que manifestation d'une conception de l'ordre social et d'une vision téléologique de l'histoire, toutes deux modelées par le pouvoir. En effet, cette catégorisation impose une ordonnance hiérarchique de la société (fig. 1), opposant en dernier ressort le pouvoir (*sulṭān*), entouré de ses fidèles – *mawālī*[57] ou tout simplement « musulmans[58] » – aux groupes qui portent encore ancrés en eux la *'aṣabiya*, ferment d'indiscipline et héritage de la *ğāhiliya* que doit s'efforcer de dissoudre l'État, dont le but est de former des sujets et d'unifier le corps social.

Le recours au thème de l'indiscipline des formations tribales, arabes ou berbères, n'est pas d'une grande originalité. Ce qui donne à la *fitna* andalousienne sa couleur propre est l'intervention d'un groupe qui, en Orient, ne joue pas de rôle social en soi : les *muwalladūn*. L'historiographie s'est beaucoup penchée

53. Équivalent arabe du grec *barbaros*, il qualifie les populations étrangères au *Dār al-Islām*, ou ne parlant pas arabe. En Orient, ce sont souvent les Perses qui sont ainsi nommés, et en Occident les populations chrétiennes, autochtones ou bien sises au-delà de la frontière de l'Islam.

54. Voir notamment M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam*, p. 69 : « Los lazos étnicos no son los que rigen las alianzas, pero lógicamente tampoco lo son los religiosos. »

55. Pour des analyses sociales de la *fitna* émirale, on peut consulter les essais de M. Acién Almansa, *Entre el feudalismo y el Islam* et d'E. Manzano, *Conquistadores, emires y califas*, p. 317-359.

56. C'est la démarche adoptée notamment dans l'article de M. Fierro, « Genealogies of Power in al-Andalus. Politics, Religion and Ethnicity during the Second/Eighth-Fifth/Eleventh Centuries », dans V. Van Renterghem éd., *Groupes sociaux et catégorisation sociale dans le dār al-Islām médiéval (viie-xve siècles)*, *Annales islamologiques*, 42 (2008), p. 29-56.

57. Terme désignant des convertis intégrés à la clientèle des grands lignages arabes, dans les premiers siècles de l'Islam. En al-Andalus, il s'applique à la clientèle proche des Omeyyades, et non forcément à des convertis d'origine locale. Pour plus de détails : M. Fierro, « *Mawālī* and *Muwalladūn* in al-Andalus (Second/Eighth-Fourth/Tenth Centuries) », dans M. Bernards, J. Nawas éd., *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Leyde, 2005, p. 195-245.

58. Vocable qui tend à s'appliquer, dans les sources pro-califiennes, aux éléments dociles de la société comme l'a noté D. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación ». Le groupe des « Arabes » désigne soit, par inclusion, l'ensemble des partisans de l'État omeyyade fondus dans cette catégorie générique, soit, par exclusion, certains lignages indociles se réclamant de cette généalogie.

récemment sur l'identification de cette population[59]. Le terme, attesté dans les sources orientales, y est rarement employé au pluriel pour délimiter un groupe social cohérent. Opposé au vocable *'arab*, il identifie des populations musulmanes d'origine autochtone (*'ağam*) non arabe, mais en voie d'assimilation – grâce aux brassages propres aux grands empires –, aux « Arabes » : des « non-Arabes arabisés » (*al-mu'arrabūn min al-'ağam*) nous dit Ibn Ḫaldūn[60]. L'évocation de ces « nouveaux musulmans » acculturés semble surtout alimenter, en Orient, la nostalgie toute citadine et intellectuelle d'une arabité pure, puisée dans le modèle bédouin des origines. En revanche, les sources andalousiennes raidissent cette opposition en faisant de ces convertis les principaux responsables du désordre politique. Perçus comme une force à part entière dotée de sa propre *'aṣabiya*, les *muwalladūn* entrent en rivalité avec les autres « révoltés », en particulier les « Arabes », à moins de faire cause commune avec eux dans leur refus d'accorder leur « obéissance » (*ṭā'a*) au souverain légitime, représentant de la communauté (*ğamā'a*).

À cet antagonisme s'ajoute la disqualification de la conversion quand celle-ci ne s'accompagne pas d'une fusion complète dans le moule de l'arabité, fusion censée aboutir seulement avec le califat. Chez Ibn Ḥayyān, où cette veine apparaît avec le plus de clarté, les *muwalladūn* sont comparés à des *munāfiqūn*, expression coranique désignant notamment les convertis « hypocrites » qui, d'abord ralliés au Prophète, ne tardèrent pas à s'en détourner et à le critiquer. Dans les sources andalousiennes, ce vocable maintient le soupçon sur l'orthodoxie des convertis d'origine autochtone, ceux qui ne se sont pas déjà fondus dans l'ensemble des serviteurs de la dynastie. *Nifāq*, *širk*, *kufr* : autant de caractérisations qui jettent le doute sur la sincérité de leur appartenance à la communauté des fidèles, identifiée aux populations restées fidèles au souverain. Les *muwalladūn* sont en effet soupçonnés de garder trop d'attaches avec leur groupe d'origine, formée des chrétiens autochtones (fig. 1). Ils apparaissent donc comme un groupe de l'entre-deux, encore ancré, par ses origines, dans l'ère préislamique (*ğāhiliya*), et à mi-chemin entre indigénité et fusion dans le moule égalisateur de l'arabité. Leur prétendue imposture, déguisée sous le masque de l'islam, est « dévoilée » à travers une série d'anecdotes qui jettent le discrédit sur la supposée coalition indigène : alliances avec les chrétiens – ceux

59. D. Oliver Pérez, « Una nueva interpretación... » ; M. Fierro, « *Mawālī* and *Muwalladūn*... ».

60. Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddima*, éd. Le Caire, 1965, p. 543-545 ; trad. V. Monteil, *Discours sur l'histoire universelle*, Sindbad, 1997, p. 950-955 ; C. Aillet, « Frontière religieuse et catégorisation sociale des convertis en al-Andalus (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles) », dans V. Van Renterghem éd., *Groupes sociaux*..., p. 1-28.

« du pays » ou ceux du *dār al-ḥarb*[61] ; camouflages généalogiques visant à effacer leur indigénité[62] ; accusations de déviations doctrinales, le plus souvent laissées sans explications, comme c'est le cas pour Ibn Marwān, mais qui culminent dans le thème de l'apostasie (*ridda*) d'Ibn Ḥafṣūn.

Toujours dans l'œuvre d'Ibn Ḥayyān, repris ensuite par Ibn al-'Iḏārī, tout se passe comme si le faisceau d'accusations qui entoure Ibn Ḥafṣūn contaminait l'ensemble du récit, projetant sur les *muwalladūn* le même doute sur la fiabilité de leur conversion. En effet, bien que le maître de Bobastro soit le seul potentat local dont on assure, à l'aide de plusieurs récits-pièces-à-conviction, qu'il a apostasié, le thème de la *ridda* forme la trame générique du discours d'Ibn Ḥayyān. Mauvais musulmans, faux musulmans ou musulmans « hypocrites », les *muwalladūn* sont en tout cas rendus coupables d'une scission au sein la communauté musulmane. De sorte que le récit de la *fitna* émirale semble recourir au souvenir de la *ridda* orientale, phase où les tribus arabes, plus ou moins bien ralliées à l'islam, se révoltèrent contre Abū Bakr, refusant l'autorité du tout jeune califat et le paiement de la *ṣadaqa* imposé par le Prophète. Dans une célèbre lettre adressée par Abū Bakr aux tribus rebelles (*qabā'il al-'arab al-murtadda*) et transcrite par al-Ṭabarī, le premier calife les accuse d'avoir apostasié (*ridda*) et d'être sorties du rang des « musulmans » – « revenant » ainsi vers la *Ǧāhiliya* (*raǧa'a 'an al-islām*) –, tout en leur enjoignant de payer l'impôt islamique[63]. Par ailleurs, le thème de l'hypocrisie (*nifāq*) et du mensonge (*kaḏab*)[64] constitue la toile de fond du récit. Réminiscence littéraire ou bien emprunt plus précis à des sources orientales ? Seules des études comparatives plus poussées pourraient nous le dire, mais la *fitna* émirale laisse une place importante au motif de l'« apostasie » des convertis « hypocrites », soulevés contre l'*umma* et contre l'autorité fiscale. Le vocabulaire qui sert à décrire le premier éclatement de la jeune communauté musulmane est cependant transposé dans un contexte autre, celui de l'assimilation des populations autochtones par l'État califal et par l'islam, alors en pleine progression. C'est ainsi que l'arme du *takfīr*, employé par le califat à des fins politiques unificatrices, croise l'image d'une société en cours d'islamisation.

61. Dans le cas d'Ibn Marwān al-Ǧilliqī ou des Banū Qasī de la vallée de l'Èbre.

62. Dans le cas d'Abū Bakr de Šantmariya dans l'Algarve. Les généalogies des Banū Qasī et d'Ibn Ḥafṣūn révèlent aussi leur attaches autochtones.

63. AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḫ al-umam wa l-mulūk*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Le Caire, 1950, vol. II, p. 226-227 ; ID., *The History of al-Ṭabarī*, vol. X, *The Conquest of Arabia*, trad. F.M. DONNER, New York, 1993, p. 55-58.

64. Le sobriquet donné à plusieurs des hérauts de la rébellion en Arabie est éloquent : al-'Ansī le « menteur », Musaylima le « menteur » : AL-ṬABARĪ, *Ta'rīḫ al-umam wa l-mulūk*, éd. vol. II, p. 123 et 243 ; ID., *The History of al-Ṭabarī*, vol. X. p. 18 et 105. L'appellation *al-murtadd* (l'« apostat ») revient aussi à plusieurs reprises.

L'ordre du discours ne se réduit pas à un jeu de réminiscences puisées dans le fonds commun de l'histoire orientale : nous avons pu constater que la *fitna* andalousienne possédait des traits éminemment spécifiques. Configuré par un discours d'autorité dont on perçoit aisément l'imprégnation par l'idéal unificateur du califat, ce récit n'en est pas moins aussi la transposition d'une phase de mutation sociale. Comme nous l'avons souligné par ailleurs[65], le IIIe/IXe siècle constitue une période d'inflexion pour l'islamisation du pays, tant au niveau des conversions et du passage à l'islam qu'au regard de la diffusion des nouvelles normes juridiques et religieuses par le droit malékite. Sources latines et arabes convergent alors dans le portrait d'une société en transition, où la conversion juridique formelle ne s'accompagne pas forcément d'une « conversion sociale », c'est-à-dire d'une acculturation complète par l'intégration de nouvelles normes prévalant sur celles du milieu d'origine. C'est ainsi que cohabitent, dans les textes et très certainement dans la société, plusieurs degrés d'intégration des convertis au groupe élitaire défini comme « arabe ». Aux *mawālī*-s, dont l'existence se confond avec celle du pouvoir, s'ajoutent les *musālima*, musulmans de fraîche date, et les *muwalladūn*, leurs descendants. Le recours au langage de la *šu'ūbiya*, langage qui consiste à dessiner et opposer des groupes ethniques au sein de l'*umma*, traduit les tensions réelles que pouvait provoquer le processus d'assimilation des convertis au sein d'un Islam qui se définissait encore essentiellement comme « arabe », et la résistance des élites qui se pensaient comme les héritières de la conquête. De même, l'extinction du groupe des *muwalladūn* après la proclamation du califat témoigne bien des prétentions universalistes de ce dernier, et de ses capacités d'absorption des élites locales tout au long du IVe/Xe siècle. De fait, si l'explication de la *fitna* du siècle suivant recourt de nouveau aux labels classificatoires et identificatoires de la *šu'ūbiya*, en revanche, le groupe des « indigènes » disparaît du conflit. La *fitna* qui accouche des royaumes de Taïfas met en scène trois ensembles : les « Arabes », catégorie devenue intégratrice ; les « Berbères », venus de l'autre rive du Détroit pour servir dans l'armée 'āmiride ; et les « Slaves » (*Ṣaqāliba*), anciens esclaves blancs formés à la cour des califes. À une *fitna* créatrice d'État – dans la mesure où le califat naît de la résorption des lignes de fracture de la *'aṣabiya* –, succède une *fitna* désintégratrice de l'État, déclenchée de l'intérieur par les créatures mêmes de l'État.

L'histoire d'al-Andalus est encore trop perçue comme une histoire singulière, isolée du reste du *Dār al-islām*. La preuve est que le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān, source dont dépend une grande part de l'historiographie des premiers siècles de l'islam en péninsule Ibérique, n'a jamais fait l'objet d'une étude

65. C. AILLET, *Les Mozarabes*, p. 95-113 et *passim*.

approfondie, à la lumière des grandes sources orientales dont cet auteur était certainement familier[66]. Cet article s'est donné pour objectif de revenir à la source même de la notion de *fitna*, et d'en examiner la transposition sur le terrain d'al-Andalus aux IIIe-IVe/IXe-Xe siècles. Cette enquête, bien qu'incomplète, a démontré que la *fitna*, violence intérieure qui ronge les États comme elle met à l'épreuve les fidèles, apparaît dans le cycle politique andalousien comme la pierre de touche du califat de Cordoue, encadré par deux phases d'éclatement, la première fondatrice, la seconde désintégratrice. Les sources, dont une partie notable date de l'époque des Taïfas, nous amènent à considérer ces deux moments comme les deux pôles complémentaires d'une réflexion sur la notion de désordre politique. La *fitna* émirale s'écrit chez Ibn Ḥayyān à la lumière de la « grande *fitna* » qu'il a vécue, et cette dernière referme un triptyque dont le panneau central est occupé par l'ère califale, réalisation épiphanique de l'unité de l'*umma*. Pour qui est conscient des résonances du thème de la *fitna* dans l'imaginaire politique de l'Islam, ces chemins de traverse s'imposent. La greffe du lexique oriental de la *fitna* met en évidence son instrumentalisation au service de l'idéologie califale, la rhétorique d'exclusion permettant de légitimer l'exercice de la violence d'État, et d'énoncer une vision hiérarchique de l'ordre social. La *fitna* émirale se distingue toutefois par sa transcription des mutations d'une société en plein processus d'islamisation. Elle dresse, aux côtés des acteurs habituels de la révolte en Occident musulman (« Arabes » et « Berbères ») une typologie des convertis d'origine autochtone qui témoigne des tensions qui accompagnent leur intégration au sein des élites qui s'autodéfinissent comme « arabes ». L'usage du langage de la *šu'ūbiya* donne en effet aux deux *fitna*-s andalousiennes une coloration ethnicisante, caractéristique pour la première des enjeux du processus d'islamisation, et pour la seconde des difficultés de gestion des groupes issus de l'ordre califal, élites serviles et contingents importés pour les besoins de l'armée. Au cœur de l'État donc, palpite le principe même de sa destruction.

Cyrille Aillet – Université Lumière-Lyon 2, CIHAM-UMR 5648, 18 quai Claude Bernard, F-69365 Lyon Cedex 07

66. On citera l'exception intéressante de B. Soravia, « Une histoire de la *fitna*. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Ḥayyān », *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5 (2004), p. 81-90. Cet article ne concerne toutefois que la « grande *fitna* » andalousienne.

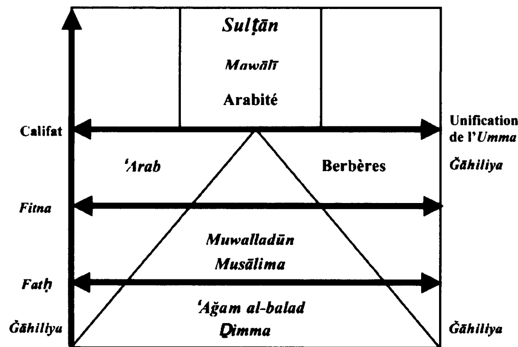


Fig. 1 : Nomenclature sociale et islamisation à la lumière de la *fitna*.

La *fitna*, pierre de touche du califat de Cordoue (IIIe/IXe-IVe/Xe siècle)

Cet article examine la notion de *fitna* et sa transposition en al-Andalus, où elle apparaît comme la pierre de touche du califat de Cordoue, encadré par deux phases d'éclatement, la première fondatrice (IIIe/IXe siècle), la seconde désintégratrice (Ve/XIe siècle). L'usage du lexique de la *fitna* à l'époque émirale permet de légitimer l'exercice de la violence d'État, mais aussi d'exprimer une vision hiérarchique de l'ordre social. En effet, les sources imputent principalement le désordre aux clivages ethniques qui divisent encore une société en transition, où l'intégration des convertis à l'élite « arabe » s'avère encore inachevée.

Émirat omeyyade de Cordoue – idéologie califale – catégorisation ethnique et religieuse – conversion à l'islam.

The *fitna* as a Touchstone for the Umayyad Caliphate of Cordoba (thirth/ninth – fourth/tenth c.)

This paper focuses on the notion of *fitna* and its transferency to al-Andalus, where it was used as a touchstone for the Umayyad Caliphate of Cordoba. Actually, the Caliphate is framed with two periods of desintegration, a foundative one (thirth/ninth c.), and a destructive one (fifth/eleventh c.). During the Emirate, the lexical field of the *fitna* was used as a way of legitimizing State violence, and also as a tool for shaping a hierarchical vision of the social order. In the contemporary sources, political disorder is mainly attributed to ethnic divisions within the society, in a context characterized by the unachieved integration of Muslim converts to the « Arabic » elite.

Umayyad Emirate of Cordoba – Caliphal ideology – ethnical and religious categorization – conversion to islam.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 85-102

Yann DEJUGNAT

À L'OMBRE DE LA *FITNA*, L'ÉMERGENCE D'UN DISCOURS DU VOYAGE

À propos du *Tartîb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148)

On a souvent souligné la portée politique du voyage qu'effectua Abû Bakr ibn al-'Arabî en Orient, au moment de la conquête d'al-Andalus par les Almoravides, dans les deux dernières décennies du XIe siècle. On sait en effet que c'est à ce grand savant et juriste, originaire de Séville, que revint l'initiative de ramener de Bagdad en 495/1101-1102, les lettres de légitimation de ce régime par le califat abbasside, entraînant par conséquent un élargissement, au moins sur le plan formel, de la souveraineté abbasside au Maghreb et à al-Andalus [1]. Paradoxalement, on considère généralement que cette dimension politique du voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî apparaît de manière très secondaire dans son récit de voyage, dont l'attention se porte exclusivement, ou presque, sur le monde des savants et des lettrés qu'il rencontra lors du traditionnel « voyage en quête de science » (*rihla fî talab al-'ilm*) que les lettrés andalous entreprenaient, au moment de leur formation, en Orient [2]. Tout semble disposé pour confirmer cette impression et, en premier lieu, la nature de ce récit. En effet, cet ouvrage, intitulé *La Mise en ordre du voyage pour réveiller le désir dans la religion* (*Tartîb al-rihla li-l-targhib fî-l-milla*), appartient à première vue à un genre savant bien défini, la *rihla-fahrasa*, l'inventaire des maîtres sous la forme d'un itinéraire d'apprentissage, souvent couplé avec le pèlerinage prescrit à La Mecque, dont

1. M.-J. VIGUERA, « Las cartas de al-Ghazâlî y al-Turtûshî al soberano almorávid Yûsuf b. Tâshufîn », *Al-Andalus*, 42 (1977), p. 341-374.

2. H. TOUATI, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, 2000, p. 288. Pour l'identification des maîtres rencontrés au cours de son voyage, voir V. LAGARDÈRE, « Abû Bakr ibn al-'Arabî, grand cadi de Séville », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), p. 91-102.

le propos est entièrement centré sur la transmission de la science[3]. En outre, les aléas de la conservation ont contribué à amoindrir la part accordée à la matière politique : la version dont nous disposons n'est que le résumé de l'œuvre originale[4], qui aurait inclus notamment les fameuses lettres de légitimation[5]. Pourtant, cet opuscule est bien plus qu'un simple résumé. En ne gardant que l'essentiel d'une œuvre visant elle-même à mettre en évidence la structure du voyage[6], il nous livre l'épure d'un discours qui donne une identité à un genre littéraire, le récit de voyage (*rihla*), dont le *Tartîb* constitue précisément le premier exemple connu dans la littérature arabe[7].

Encore faut-il en reconnaître le plan d'ensemble, ce dont on s'est peu préoccupé jusqu'ici, alors que le titre même de l'ouvrage, signifiant littéralement la « mise en ordre » ou l'« agencement » du voyage, appelle pourtant à y accorder une attention toute particulière. La symétrie alternée des termes employés (*tartîb*/*targhîb* et *rihla*/*milla*) incite à inscrire la *rihla* au cœur de l'entreprise de revivification de l'islam, la seconde partie du titre « réveil du désir de la religion » (*targhîb al-milla*) faisant manifestement référence au célèbre ouvrage de Ghazâlî (m. 1111), la « revivification des sciences de la religion » (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn*). Or, dans la pensée du grand penseur iranien, l'idée de « revivification » (*ihyâ'*) articule, de manière indissociable, le savoir (*'ilm*) et l'action (*'amal*), l'histoire collective et la vie intérieure, la politique et la mystique[8]. C'est donc précisément le lien entre le pouvoir et le savoir qu'Abû Bakr ibn al-'Arabî nous invite à élucider à travers un récit à caractère allégorique et concis. Imitant la structure à la fois hiérarchique et circulaire de l'*Ihyâ'*[9], la structure narrative du *Tartîb* se présente comme une progression, chaque séquence constituant un palier d'une longue ascension, tout en renvoyant périodiquement à la première étape, la *fitna*, dont l'ombre menaçante plane sur toute la suite du récit[10]. Abû Bakr ibn al-'Arabî assimile en effet la *rihla* à un cheminement initiatique (*sulûk*)[11]. Dans le lexique

3. S. M'Ghirbi, *Les Voyageurs de l'Occident musulman du XIIe au XIVe siècle*, Tunis, 1996, p. 52-54.

4. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb al-rihla*, Sa'îd A'râb éd., *Ma'a al-Qâdî Abû Bakr ibn al-'Arabî*, Beyrouth, 1987, p. 185-226.

5. M Ya'lâ, *Tres textos árabes sobre beréberes en el Occidente islámico*, Madrid, 1996, p. 53-54 (Fuentes arábico-hispanas, 20).

6. Dans le prologue, il indique qu'il a recherché la concision du récit « en le dépouillant des péripéties et en ne gardant que ce qui est prioritaire dans la quête de la science de Dieu (*'ilm Allâh*) ». Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 185.

7. S. M'Ghirbi, *Les Voyageurs...*, p. 48-51.

8. D. Urvoy, *Penser d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle-début XIIIe siècle)*, Toulouse, 1990, p. 168.

9. E. Ormsby, *Ghazali : The Revival of Islam*, Oxford, 2008, p. 118.

10. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 221.

11. *Ibid.*, p. 220-221.

mystique musulman, ce terme technique, qui apparaît comme la version islamique du « cheminement » des spirituels, désigne la progression méthodique sur la voie mystique que l'aspirant expérimente dans sa quête de Dieu, sous la direction d'un maître. Réunissant en une seule démarche ce que la théologie mystique chrétienne appelle la *via purgativa* et la *via illuminativa*, cette progression spirituelle est fondée sur un effort spirituel personnel et le dévoilement intérieur. Par ailleurs, le terme *sulûk* n'est pas seulement un cheminement mais une *manière de cheminer*, un ordre précis à suivre (*tartîb*), que l'itinérant spirituel doit adopter pour franchir les étapes de la Voie [12]. Dans cette ascension méthodique, nous allons voir que le modèle du Voyage nocturne (*isrâ'*) du Prophète affleure sans cesse, le voyageur étant instruit, à chaque demeure, en fonction du degré de pureté de son être [13].

L'épreuve de la *fitna*

La mémoire de l'origine

Du point de vue de la réalisation spirituelle, son voyage, en tant que cheminement, a pour but le retour à l'état de l'Androgyne primordial. Ainsi, le récit débute par l'évocation de la nature originelle de l'homme (*fitra*) [14]. Dans la perspective du soufisme, l'être humain, conçu comme une créature au service de Dieu, a expérimenté la proximité de son Seigneur avant le commencement du temps quand Dieu lui accordait une audience le jour du Pacte primordial. Abû Bakr ibn al-'Arabî rappelle que le lien avec cette origine était assuré par la science (*'ilm*), à laquelle Dieu initia l'Androgyne primordial lors de cette audience. Cette science d'origine divine et reçue par voie régulière de transmission permettait ainsi de reconduire le quêteur vers cette origine [15].

En attendant, sur terre, le jeune Abû Bakr ibn al-'Arabî entreprit d'acquérir cette science (*'ilm*) d'origine sacrée auprès des maîtres et des ouvrages dont il établit l'inventaire, qui constitue la trame de base du récit [16]. Cependant, le rythme de la prose et l'utilisation d'images renvoyant au souffle humain, invitent à assimiler cette formation traditionnelle à la pratique spirituelle, constante et intensive, de la « remémoration » (*dhikr*) [17]. Son apprentissage visait ainsi à entretenir le souvenir de la proximité primordiale avec Dieu, en exerçant et

12. Sur ce terme technique de la pensée mystique, voir L. Lewisohn, « Sulûk », dans *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., Leyde, 1954-2005 (désormais *E.I.*²), IX-2, p. 897-899.
13. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p. 207.
14. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 186.
15. *Ibid.*, p. 186.
16. *Ibid.*, p. 187.
17. L. Gardet, « Dhikr », *E.I.*², II, p. 230-233.

purifiant le cœur, perçu comme l'organe spirituel de la présence divine dans la personne humaine [18].

Le déclenchement du voyage

Paradoxalement, le cheminement (*sulûk*) vers le Seigneur ne pouvait se déclencher et continuer que lorsque l'aspirant réalisait sa propre faiblesse comme agent et reconnaissait en Dieu le seul véritable acteur dans l'univers [19]. Cette situation advint lorsque cette heureuse confluence des savoirs fut brutalement interrompue par la conquête de Séville par les Almoravides en 1091.

L'irruption de cet événement politique dans le récit revêt une forte résonance apocalyptique [20]. Au-delà des seuls aspects politiques et sociaux, cette conquête provoque un bouleversement cosmique, entraînant la rupture de l'ordre (*nizâm*) du monde. Le terme clé est ici celui de *fitna*, dont le sens coranique est celui de « mise à l'épreuve, tentation », et qui désigne également la « guerre civile » qui rompt l'unité de la communauté des croyants. L'archétype est la « grande *fitna* » qui déchira la communauté primitive au VIIe siècle [21]. Reproduisant le schéma initiatique décrit par Ghazâlî dans son « autobiographie », Abû Bakr ibn al-'Arabî présente cet événement *politique* comme le véritable déclencheur de son cheminement *spirituel* [22] : en le plaçant au bord d'un précipice ouvert sur la fournaise de la *fitna*, cette situation lui permit de devenir un cheminant. C'est au prix de cette rupture des attaches avec sa patrie, réalisant ainsi sa propre faiblesse, qu'il pouvait amorcer le mouvement de retour vers son Créateur [23].

Sans transition, il évoque alors l'origine de son appel pour l'Orient lorsque, au cours d'une séance d'enseignement à laquelle participait son père, il eut l'occasion de découvrir les ouvrages qu'avait ramenés d'Orient Abû l-Walîd al-Bâjî (m.1081) et qui surpassaient les connaissances des ulémas andalous [24]. Alors que l'on a souvent eu tendance à opposer les motifs scientifiques et politiques de son voyage, les procédés descriptifs utilisés invitent au contraire à découvrir les liens profonds qui les unissent, en renvoyant dans les deux cas, à l'image de la *fitna*. Alors que « le feu de la *fitna* éclata et atteignit [sa] terre en

18. A.T. KARAMUSTAFA, *Sufism. The Formative Period*, Edinbourg, 2007, p. 19. Dans son autobiographie, Ghazâlî précise que cette purification du cœur par la pratique du *dhikr* constitue le véritable début de la voie. AL-GHAZÂLÎ, *Al-munqidh min al-dalâl*, éd. J. SALÎBÂ, Beyrouth, 1996, p. 139-140 ; ID., *Erreur et Délivrance*, trad. M. AL-DAHBI, Paris, 2000, p. 104.

19. GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. AL-DAHBI, p. 134 ; trad. J. SALÎBÂ, p. 96.

20. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 191.

21. L. GARDET, « Fitna », *E.I.*², II, p. 952-953.

22. Selon le schéma GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. AL-DAHBI, p. 134 ; trad. J. SALÎBÂ, p. 96-97.

23. Il cite alors le verset coranique : « Oui, je vais vers mon Seigneur, il me guidera » (Coran, XXXVII, 99). ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 193.

24. H. TOUATI, *Islam et voyage...*, p. 289.

plein cœur », les trésors scientifiques rapportés d'Orient par al-Bâjî « brisèrent [son] cœur et heurtèrent [son esprit] », c'est-à-dire provoquèrent une *fitna*, dans le sens d'un désordre amoureux [25]. Au-delà de l'expérience vécue par notre personnage, les liens entre *fitna* et science (*'ilm*) s'inscrivent dans une dimension ontologique : d'après certains hadiths [26], c'est l'acquisition de la science (*'ilm*) qui permet de lutter contre la *fitna*. Dans cette situation, la *rihla* n'était plus une question de libre choix mais de nécessité [27].

Enfin, Abû Bakr ibn al-'Arabî évoque la mission politique de son voyage, mais de manière allusive et voilée, en déclinant les différents niveaux de sens du terme coranique d'« ordre » (*amr*), au double sens de commandement et d'organisation. Immédiatement après le passage consacré à la révélation des ouvrages d'al-Bâjî, il indique qu'un ordre (*amr*) lui commanda d'émigrer vers ces étapes, afin de se rendre auprès des principales autorités (*rijâlât*) dans le but de se frotter à leurs professions de foi et à leurs traités [28]. Il précise qu'il cacha la mise à exécution de cette résolution mais sans jamais se détourner de cet objectif. Le terme coranique d'ordre (*amr*) articule le cheminement initiatique de l'itinérant retournant vers Dieu [29] et l'« affaire » ou « mission » politique de son voyage. Il précise en effet qu'à l'issue de son voyage, parvenu à l'état (*hâl*) marquant la fin de son itinéraire spirituel, il devint, grâce à l'importance de l'affaire (*amr*), une source de bienfaits et parvint à se venger de ses anciens adversaires. L'utilisation du terme *amr* inscrit ces deux démarches, politique et spirituelle, dans un horizon eschatologique : le retour à l'ordre divin [30]. Associé à un autre terme coranique, *dahr* (« temps ») [31], *amr* renvoie à la création du

25. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 191 et 192.

26. Ainsi, « Après moi éclateront des troubles (*fitna*) tels que le croyant du matin sera, le soir, un infidèle, et que le croyant du soir sera, le lendemain, un infidèle – à l'exception de ceux que Dieu vivifiera par la science ». H. Laoust, *La Profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958, éd. p. 10 ; trad. p. 19.

27. Littéralement : « La nécessité invita au voyage. » Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 191. À comparer avec un passage de l'autobiographie de Ghazâlî : « L'affaire (*amr*) dépassait le stade du libre choix et devenait une question de nécessité et d'urgence. » Ghazâlî, *Munqidh*, éd. p. 136 ; trad. p. 98.

28. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 193.

29. Ibn 'Arabî (Muhyî al-Dîn), *Dhakhâ'ir al-a'lâq*, éd. M. al-Shuqayrî, Al-Haram (Égypte), 1995, p. 335 ; trad. M. Gloton, *L'Interprète des désirs*, Paris, 1996, p. 218.

30. Ainsi, Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî précisa, plus tard, que cet ordre (*amr*) fait allusion au retour à Dieu, en s'appuyant sur deux passages coraniques : « Vers Dieu les réalités ordonnées reviennent et deviennent » (Coran, II, 210 et XLII, 53) et vers « Vers Lui l'Ordre revient en sa totalité » (Coran, LI, 123). Il rapporte qu'on dit de l'ordre (*amr*) qu'il revient étant entendu qu'il est issu de Lui et que jusqu'à Lui il revient. Ibn 'Arabî, *Dhakhâ'ir...*, éd. p. 335 ; trad. p. 218-219.

31. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 191. Dans le Coran, ce terme désigne trois moments : l'avènement de toute la création par le commandement (*amr*) de Dieu, la fin de toute existence par un terme fixé (*ajal musammâ*) et enfin la nouvelle création (*khalq jadîd*). Sur ce

monde assignant ainsi à la *rihla* un rôle éminent dans la *remise en ordre* du monde. La *rihla* avait pour fonction de dévoiler la réalité (*amr*) telle qu'elle est en elle-même, par opposition à la création (*khalq*)[32]. Dans cette perspective, on peut se demander si le terme *amr*, associé à celui d'« autorités » (*rijâlât*), n'est pas à rapprocher de l'expression « monde du *amr* » qui désigne, dans certains courants ésotériques de l'islam, la hiérarchie spirituelle occulte, par opposition au « monde du *khalq* », qui renvoie au monde physique, et dont l'existence était une nécessité absolue dans l'économie du sacré, sans quoi le monde sombrait dans les ténèbres de l'ignorance[33]. Pour restaurer l'ordre d'origine divine, il fallait se rendre auprès des autorités/initiés (*rijâlât*) pour obtenir des professions de foi et des traités, seuls remèdes pour lutter contre la *fitna*. Plus fondamentalement encore, à la fin de son récit, il dévoile l'horizon de son voyage. Il précise que cette « quête dans les pays », cette recherche du savoir auprès des autorités, ne visait qu'un seul but : l'observation du lieu « d'où s'élève la connaissance de Dieu », en laissant de côté les beaux paysages naturels ou humains[34].

Le dévoilement du centre du monde

Ainsi, la *rihla* était une méthode initiatique devant permettre au cheminant d'ouvrir les yeux du cœur et d'apercevoir l'instant (*waqt*), de traquer le moment opportun pour saisir la destination finale[35]. Cheminement spirituel (*sulûk*) dont l'horizon ultime était la proximité de Dieu, elle impliquait de la part de celui qui l'entreprenait une *réorientation* de l'ego vers le cœur et de ce monde vers le royaume des fins ultimes, lieux intimes de la présence de Dieu. À cette modalité spatiale correspondait une temporalité singulière[36]. L'aspirant ne vivait que des intervalles de temps discontinus et passagers, Abû Bakr Ibn al-'Arabî empruntant

concept coranique, voir Kh. Azmoudeh, « Temps », dans M.-A. Amir-Moezzi éd., *Dictionnaire du Coran*, Paris, 2007, p. 859-863.

32. S. Pines, « Amr », dans *E.I.*², I, p. 462-463.

33. Cette expression est utilisée notamment dans le shiisme ismaélien, doctrine officielle du califat fatimide, à l'époque de notre auteur. Ainsi, l'expression est employée par une des principales figures de ce courant, le voyageur et missionnaire Nâsir-i Khusraw (m. 1060) (*Jâmi' al-hikmatayn*, éd. H. Corbin, Paris, 1953, p. 154). Cette hiérarchie est parfois désignée par l'expression « hommes de l'invisible » (*rijâl al-ghayb*) qui a plusieurs sens : les hommes de cette hiérarchie sont en relation avec le monde divin invisible (*ghayb*) ; ils sont en rapport avec l'Imam caché (même racine que *ghayba*) ; ils sont eux-mêmes invisibles, dans le sens où leur rang spirituel et leurs réelles activités sont cachés de tous. M.-A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, Paris, 2006, p. 341-342.

34. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 222.

35. *Ibid.*, p. 219.

36. Il indique que sa quête fut réalisée à un moment opportun (*ibbân*) et qu'il guettait le moment favorable, pour orienter (*nuqabbilu*) la direction de notre regard vers le lieu qui est l'œuvre de Dieu. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 221-222.

la conception classique du soufisme selon laquelle le monde pouvait être différent à chaque instant[37].

Au cœur des ténèbres

Après avoir embarqué à Almeria, Abû Bakr ibn al-'Arabî et son père se rendirent à Bougie, Bône, Tunis, Sousse et Mahdiya, où ils rencontrèrent les prestigieux héritiers du pôle kairouanais, dispersés par les vicissitudes qui avaient frappé l'Ifrîqiya[38]. Il s'initia alors à la voie soufie et aux fondements de la religion (*usûl al-dîn*). Ces sciences nouvelles firent monter en lui le désir et l'espoir d'être conduit au-delà de l'« apparent des signes » vers la « tendresse des femmes et la fraîcheur des rameaux », c'est-à-dire de s'élever à un niveau d'existence spirituelle, en cheminant sur une voie mystique, allant de l'apparent (*zâhir*) vers le caché (*bâtin*), de la loi (*sharî'a*) vers la réalité (*haqîqa*), de la science transmise (*'ilm*) à l'expérience directe de la connaissance (*ma'rifa*), dans la perspective d'un retour à l'équilibre du monde[39]. En effet, l'image des rameaux frais symbolise, d'après Muhyî al-Dîn ibn al-'Arabî, l'émergence de l'équilibre en toute chose[40].

Ayant dévoilé les horizons de sa quête, Abû Bakr ibn al-'Arabî et son père s'embarquèrent à Mahdiya pour se rendre au Hedjaz, en vue d'accomplir le pèlerinage. Mais au cours de la traversée, ils furent confrontés à une terrible tempête, qui brisa leur navire à proximité des côtes de Barqa. Dramatisant le cours du voyage, cette séquence replace la *fitna* au cœur du récit : il s'agit d'une « mise à l'épreuve » divine destinée à faire ressentir au cheminant toute son impuissance[41]. Après avoir été secourus par l'émir des Banû Sulaym et bénéficié de son l'hospitalité, ils se dirigèrent vers la région d'Alexandrie[42], où « le lait de la religion coulait en abondance[43] ». Cette boisson, que l'on proposa au Prophète lors de son ascension céleste, symbolise la science mais aussi la pure nature originelle[44], laissant ainsi supposer qu'il était parvenu au terme de son cheminement. Mais en réalité, c'est à une autre facette de la *fitna* qu'il se heurta une fois qu'il eut pénétré au cœur de l'Égypte[45]. Dans cette terre de *fasâd*, c'est-

37. E. Ormsby, *Ghazali...*, p. 129-130.
38. H.R. Idris, « Le crépuscule... ».
39. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 198.
40. Ibn 'Arabî, *Dhakhâ'ir*, éd. p. 338 ; trad. p. 223.
41. Sur cette étape initiatique, Ghazâlî, *Munqidh*, éd. p. 136 ; trad. p. 99.
42. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 199.
43. *Ibid.*
44. M. Chodkiewicz, *Sceau des saints...*, p. 192-193.
45. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 201-202.

à-dire de « confusion », de « désordre » ou de « corruption »[46], l'état de la science se révéla désastreux, ruiné par la division des sectes (*tâ'ifa*), comme le shiisme et le qadarisme (partisans du libre arbitre)[47]. La raison de cette situation tient aux manquements du souverain fatimide qui règne sur le pays. Au lieu de guider son peuple dans la bonne direction, l'imam fatimide – qui est alors al-Mustansir – le sèvre du « lait de la religion » pour l'abreuver du « lait de la déviance »[48].

Ascension céleste et itinéraire terrestre

Quittant ce lieu de perdition, il prit la direction de la Syrie. La séquence consacrée à son passage en terre de Syrie, et plus particulièrement à Jérusalem, constitue l'axe du récit, occupant près du quart de l'ouvrage[49]. Jérusalem apparaît comme un lieu de sacralisation. Il faut rappeler l'importance symbolique d'une ville, considérée comme le troisième lieu saint de l'islam, qui fut la première *qibla* de l'Islam et évoquer la place de cette ville, dans les rituels du *hajj*. L'arrêt de notre voyageur au seuil de son entrée en terre sainte (*al-ard al-maqdis*) rappelle qu'il existait une « habitude que les musulmans pieux avaient de venir à Jérusalem pour se mettre en état d'*ihrâm* [...] en vue du pèlerinage[50] ». Par ailleurs, Abû Bakr ibn al-'Arabî, en ouvrant le récit de son séjour à Jérusalem par l'évocation de la mosquée al-Aqsâ, rappelle la place éminente d'un haut lieu à une époque où, d'après Oleg Grabar, les califes fatimides, pour des motifs religieux et politiques personnels, avaient effectué « une tentative marquée de renforcer le caractère sacré des sanctuaires de Jérusalem » et d'en « augmenter la splendeur et la signification »[51]. Mais là encore, c'est le modèle de Ghazâlî qu'invoque Abû Bakr ibn al-'Arabî, établissant ainsi une correspondance entre son parcours spatial et celui du grand maître iranien[52]. C'est en effet vers la

46. D'après Louis Gardet, le terme *fitna* désigne également toute période de troubles liés à des écoles ou des sectes se séparant de la majorité des croyants. L. GARDET, « Fitna », dans *E.I.*², II, p. 952.

47. Sur l'opposition d'Abû Bakr ibn al-'Arabî à ce courant. Voir D. SERRANO RUANO, « ¿Por qué llamaron los Almohades antropomorfistas a los Almorávides? », dans P. CRESSIER, M. FIERRO et L. MOLINA éd., *Los Almohades : problemas y perspectivas*, II, Madrid, 2005, p. 815-852 (p. 828).

48. Abû Bakr ibn al-'Arabî joue ici sur les sens de la racine *f.t.m.* commune au nom de la dynastie « fatimide » (*al-dawlat al-fâtimiyyat*) et au verbe « sevrer » (*fatama*).

49. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 203-212.

50. S.D. GOITEIN et O. GRABAR, « Al-Kuds », dans *E.I.*², V, p. 328.

51. O. GRABAR, « Al-Kuds », dans *E.I.*², V, p. 343.

52. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 220.

Syrie et Jérusalem que ce dernier se dirigea lors de sa crise spirituelle[53] et qu'il eut d'« innombrables dévoilements »[54].

Jérusalem, où « la pleine lune de la connaissance (*badr al-ma'rifa*) » se mit à luire sur Abû Bakr, constitua une étape fondamentale dans la voie de l'illumination[55]. Émerveillé par la richesse scientifique, Abû Bakr ibn al-'Arabî décida de prolonger son séjour dans cette ville et de différer son pèlerinage[56]. L'essentiel du récit est consacré à la description de l'enseignement et des controverses auxquelles il assista dans les nombreuses *madrasa*-s de la ville, où confluaient non seulement des savants appartenant aux différents courants juridiques (malikite, shafiite, hanbalite et hanafite) et théologiques (karamiyya, Mu'tazilites) de l'islam sunnite mais également aux autres religions monothéistes[57]. Mais tout en suivant avec assiduité cette vie intellectuelle bouillonnante, il recevait un enseignement de nature ésotérique, en entretenant un lien permanent avec un maître spirituel (*walî*), sur un modèle qui n'est pas sans évoquer l'enseignement shiite[58]. Cette figure, qui illumina tout son séjour à Jérusalem, n'est autre que le juriste malikite andalou, Abû Bakr al-Turtûshî, que l'on ne peut pourtant pas taxer de sympathie à l'égard des shiites[59]. Le père d'Abû Bakr Ibn al-'Arabî, ayant décidé d'accomplir le pèlerinage, lui confia l'éducation de son fils. Prolongeant son séjour à Jérusalem pour demeurer auprès d'al-Turtûshî, celui-ci, tel un maître soufi, lui transmettait, « en un lieu de Présence divine (*sakîna*) », non seulement la science mais également la pratique[60]. Pour décrire cette initiation, Abû Bakr reprend les motifs de l'histoire de Moïse, qui constitue l'archétype du récit initiatique[61]. Se rendant dans une petite caverne – allusion à la sourate de la Caverne dans laquelle est rapportée l'histoire de ce prophète – où se tenait habituellement al-Turtûshî, ils travaillèrent jour et nuit dans la « *qubba* de la chaîne » : le soleil se levait sur le mont Sinaï, typification de

53. GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. p. 137 ; trad. p. 99-100.

54. *Ibid.*, éd. p. 139; trad. p. 103. Pour plus de détails sur cette période de sa vie, voir W. MONTGOMERY WATT, « Al-Ghazâlî », dans *E.I.*², II, p. 1062-1063.

55. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 203.

56. *Ibid.*, p. 204.

57. Sur ce séjour à Jérusalem, voir V. LAGARDÈRE, « Abû Bakr ibn al-'Arabî... », p. 93-94.

58. Il précise, par exemple, qu'il observait la circonspection (*taqiyya*) avec l'ennemi. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 206.

59. Sur ses relations avec les Fatimides, en particulier lors de son séjour à Alexandrie, voir ABÛ BAKR AL-TURTÛSHÎ, *Kitâb al-hawâdith wa-l-bida'*, M. FIERRO étude et trad., Madrid, p. 42-52 (Fuentes arábico-hispanas, 14).

60. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb...*, p. 205. Ghazâlî précise que la voie des soufis ne s'obtient qu'en conjoignant la science (*'ilm*) et la pratique (*'amal*). GHAZÂLÎ, *Munqidh*, éd. p. 130 ; trad. p. 93.

61. D. GRIL, « La voie », dans A. POPOVIC et G. VEINSTEIN éd., *Les Voies d'Allah*, Paris, 1996, p. 87.

la Révélation et de l'Alliance avec Dieu, et disparaissait sur le mihrab de David, laissant la place à la pleine lune qui illuminait les lieux sacrés.

Après avoir passé trois ans à Jérusalem, Abû Bakr se remet en route pour effectuer le pèlerinage à La Mecque [62]. Pourtant, alors que l'on admet généralement que le genre littéraire de la *rihla* se développa avec pour mobile initial le pèlerinage [63], le récit passe sous silence celui qu'il effectua au départ de Jérusalem – tout comme le second qu'il effectua à partir de Bagdad [64] –, et nous emmène dans la direction opposée, vers la côte syrienne, où Abû Bakr s'embarqua, avec son père, sur un navire et suivit la côte jusqu'à Ascalon. Bien qu'ayant séjourné pendant six mois dans ce port, il décrit l'enseignement qu'il y reçut comme le prolongement de ce périple maritime. Bien plus, dans cette description il opère un jeu de miroir avec la traversée qu'il effectua au large des côtes libyennes et qui avait failli lui coûter la vie. Mais alors qu'au cours de cette dernière il avait « failli mourir avant qu'un vers de poésie ne fut prononcé [65] », lors de cette escale le long du littoral syrien, il fut submergé par une « mer de Belles-Lettres (*adab*) [66] ». Subvertissant, dans un magnifique passage, les images de fracture et d'éclatement de la tempête, son initiation aux arcanes de la langue arabe le conduisit auprès d'une jeune fille dont la voix mélodieuse lui dévoila le chemin de son illumination prochaine, en suivant la voie des soufis [67]. Ce moment opéra comme une conversion, un retour à son intention première, et comme un appel au *rahîl*, c'est-à-dire le voyage initiatique à travers le désert en quête de l'être aimé. En effet, après avoir rapidement fait l'inventaire des savants et lettrés qu'il rencontra à Ascalon puis à Damas, la *rihla* est transfigurée en voyage initiatique, relevant de deux imaginaires : celui du *rahîl* de la *qasîda* antéislamique et celui du Voyage nocturne et de l'Ascension céleste du Prophète.

Au sortir de la Syrie, Abû Bakr ibn al-'Arabî et son père entreprirent, tels les bédouins de la poésie antéislamique, de traverser de nuit un désert, en l'occurrence, celui de Samâwa, situé entre la Syrie et Kufa. Au seuil de l'ultime étape de sa progression, le récit, fidèle à la structure à la fois hiérarchique et circulaire de l'ouvrage, retourne à l'étape fondatrice de la *fitna* en rassemblant en une formule, à la fois concise et fortement allusive, les différents niveaux

62. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb*..., p. 203.

63. I.R. Netton, « Rihla », dans *E.I.*², VIII, p. 546a.

64. Il effectua le pèlerinage à deux reprises : la première fois, à partir de Jérusalem, en décembre 1094-janvier 1095 et la seconde fois, à partir de Bagdad, en octobre-novembre 1096. Cette absence est d'autant plus étonnante qu'il les mentionne dans d'autres ouvrages. P. Cano Ávila, A. García Sanjuán, A. Tawfiq, « Ibn al-'Arabî al-Ma'âfirî, Abû Bakr », dans *Enciclopedia de la Cultura Andalusi. Biblioteca de al-Andalus*, II, Almeria, 2009, p. 129-158 (p. 132-133).

65. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb*..., p. 198.

66. *Ibid.*, p. 212.

67. *Ibid.*, p. 213.

de sens de cette situation: «Éprouvant de la répugnance pour le Maghreb et assoiffé de désir pour l'Orient, nous poursuivîmes notre voyage, à l'ombre du ciel, à travers la Samâwa qui nous faisait signe[68].» La «répugnance pour le Maghreb» fait allusion à la situation de «chaos» de l'Occident musulman, à la suite de l'irruption des Almoravides, le «désir pour l'Orient» renvoie à la véritable «passion amoureuse» qu'éprouve Abû Bakr pour le savoir oriental. Le nom de ce désert renvoie dans la logique du récit à l'Ascension céleste (*mi'râj*) du Prophète. Ce nom est en effet formé sur la même racine *s.m.w.* que le mot *samâ'*, le «ciel», et seule la différence de vocalisation de la seconde lettre le distingue du pluriel *samawât*[69]. Ainsi, le voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî, de Jérusalem à Bagdad, «à l'ombre du ciel, à travers le désert de Samâwa», apparaît comme la projection terrestre, à l'horizontale, du Voyage nocturne (*isrâ'*) et de l'Ascension céleste (*mi'râj*) du Prophète de Jérusalem jusqu'au Trône de Dieu.

La «Demeure de l'harmonie»

Replacées dans l'économie du récit, les illuminations qu'il expérimenta en Syrie ne faisaient qu'annoncer celle de Bagdad qui dissipa les ténèbres de la *fitna* et rétablit l'harmonie du monde. Établissant un rapport implicite avec le nom de la plus célèbre *madrasa* de la ville, la Nizâmiyya, qui tirait son appellation de son fondateur, le vizir seldjoukide Nizâm al-Mulk, il prétendit qu'il était enfin parvenu dans *al-Dâr al-Nizâmiyya*, c'est-à-dire, littéralement, la «Demeure de l'Harmonie».

L'arrivée de notre Andalou à Bagdad constitua la dernière étape de son itinéraire d'apprentissage aux sciences exotériques. La séquence s'ouvre ainsi sur une véritable scène d'investiture dans la mosquée du calife, le jour du vendredi. Il s'assit dans le cercle d'étude d'al-Husayn b. 'Alî al-Tabarî[70], substitut d'al-Ghazâlî dans la charge d'enseignement à la Nizâmiyya[71]. Le niveau atteint par Abû Bakr fut sanctionné par une véritable cérémonie d'intronisation dans les cercles lettrés de Bagdad, au cours de laquelle lui fut dévoilé l'état (*hâl*) auquel il était parvenu depuis son entrée à Jérusalem[72]. Consacré désormais comme une autorité dans le foyer intellectuel le plus prestigieux de l'Orient, Abû Bakr ibn al-'Arabî approfondit encore les domaines de la tradition prophétique, des fondements de la religion, de la méthodologie du droit et de la littérature arabe,

68. *Ibid.*, p. 216.

69. Il s'agit d'un «a» bref dans le premier cas et d'un «â» long dans le second.

70. Signalons qu'Ibn Bashkuwâl situe cette rencontre à La Mecque. V. LAGARDÈRE, «Abû Bakr Ibn al-'Arabî...», p. 94, n. 16.

71. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 216.

72. *Ibid.*, p. 216-217.

auprès des maîtres les plus prestigieux de son temps, notamment auprès du grand savant hanbalite Ibn ʻAqîl[73].

Mais surtout, ce séjour à Bagdad scelle son cheminement initiatique, ésotérique, en débouchant sur une vision de la « manifestation divine » (*tajallî*). De manière significative, il put savourer la jouissance de cette contemplation dans la demeure qui lui était assignée[74]. Il s'agissait non plus de la *madrasa* Nizâmiyya mais du *ribât* d'Abû Sa'd, un couvent soufi, situé en face de celle-ci, auprès de Ghazâlî[75]. Imitant manifestement les récits shiites de rencontre avec l'imam caché[76], cette expérience visionnaire, exprimée en termes allusifs, identifie Ghazâlî, « soleil des connaissances », à l'« Imam du Temps » (*imâm al-waqt*)[77], qui apparaissait dans les récits, nimbé de lumière ou sous une forme lumineuse[78]. Faisant l'expérience de la connaissance directe (*ma'rifa*), sans médiation, l'Imam lui fit entrevoir la possibilité de saisir le mystère insondable (*ghâ'ib*)[79]. La contemplation de la face resplendissante de l'Imam étant indissociable, dans ce type de récit, de l'initiation (*ta'lim*) que cette vision bénie comportait, Ghazâlî transmit à Abū Bakr des enseignements secrets qui plongeaient celui-ci dans un état de béatitude et de félicité extrêmes[80]. En particulier, il lui révéla sa position dans la hiérarchie initiatique, faisant sans doute allusion à son statut dans l'économie du sacré, en tant que « rénovateur de la religion » (*mujaddid*)[81]. Abû Bakr ibn al-ʻArabî put dès lors témoigner qu'il avait atteint le but de sa quête :

> Lorsque cette lumière s'éleva au-dessus de moi, et me dévoila dans tout son éclat (*tajallâ*) ce que cachaient les ténèbres (*dîjûr*) ; je dis : « j'ai réalisé toutes mes

73. V. LAGARDÈRE, « Abû Bakr ibn al-ʻArabî... », p. 94.

74. Plus tard, le grand mystique Muhyî al-Dîn ibn al-ʻArabî mit en garde ceux qui voulaient savourer prématurément la jouissance de la contemplation (*mushâhada*) – concept qu'il faut distinguer de la vision (*ru'ya*), la contemplation étant précédée d'une science du contemplé – ailleurs que dans la demeure qui lui était assignée. M. CHODKIEWICZ, *Sceau des saints*..., p. 186-187.

75. Après sa crise mystique et son pèlerinage à La Mecque, Ghazâlî, de retour à Bagdad, délaissa la *madrasa* Nizâmiyya pour enseigner au *ribât* d'Abû Sa'd. *Ibid.*, p. 95.

76. Sur ce type de récits, voir les études pionnières de H. CORBIN, *En Islam iranien*, Paris, 1991², IV, p. 338-389 et surtout M.A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète*..., p. 317-338.

77. ABÛ BAKR IBN AL-ʻARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 218.

78. M.-A. AMIR-MOEZZI, *La Religion discrète*..., p. 333-335.

79. *Ibid.*, p. 219.

80. Voir l'article M.A. AMIR-MOEZZI, « Sirr », dans *E.I.*², XII, p. 778.

81. ABÛ BAKR IBN AL-ʻARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 219. Comme il l'affirme lui-même dans son autobiographie, il se voyait en effet personnellement comme le « rénovateur de la religion » (*mujaddid*), à l'approche du demi-millénaire de l'instauration de l'Islam (500/1106). Auparavant, aucun prétendant à ce titre ne s'était comme lui autoproclamé comme tel, mais certains avaient été ainsi désignés et acclamés de manière posthume. Il s'agissait de ʻUmar ʻAbd al-ʻAziz, le troisième calife « bien guidé », Shâfi'i, Isfara'inî (Baqillanî). E. ORMSBY, *Ghazali*..., p. 112-113.

espérances, grâce à la fidélité de Dieu – et atteint l'extrême limite des cheminants (*sâlikîn*) et des quêteurs de la science claire (*mubîn*)[82]. »

Tout se passe comme si le dévoilement du centre du monde déclenchait le retour à cette origine où l'Androgyne primordial était initié par Dieu à la science (*'ilm*), et produisait par là même à la fois sa résurrection individuelle et la restauration de l'ordre du monde[83].

Mais si Ghazâlî lui dévoila des choses cachées[84], Abû Bakr ibn al-'Arabî précise qu'il l'orienta toujours « vers le milieu de la route », c'est-à-dire en maintenant l'équilibre entre l'apparent (*zâhir*) et l'allégorique (*ta'wîl*), opérant ainsi une distinction essentielle avec les doctrines ismaéliennes[85]. Alors que celles-ci déployaient une série illimitée de strates de vérités cachées, connue uniquement par l'Imam, Ghazâlî pensait que le monde était potentiellement transparent. À la suite de son maître, pour Abû Bakr Ibn al-'Arabî, la science est « claire » ou « évidente » (*mubîn*)[86], c'est-à-dire qu'il y avait des secrets mais qu'ils pouvaient être découverts avec les « yeux du cœur », en dehors de la guidance d'un Imam, la splendeur de la création pouvant nous apparaître seulement si nous avons les yeux pour la voir[87]. Cela ne voulait pas dire, dans cette vision du monde, que la vérité se trouvait à la surface des choses. Comme Ghazâlî, Abû Bakr Ibn al-'Arabî rejetait autant l'ésotérisme des shiites ismaéliens[88], que la conception purement non-ésotérique, littéraliste, à la manière des zahirites[89]. La vision intérieure devait permettre d'approfondir l'enseignement sacré et le monde lui-même, la création étant conçue comme un texte divin[90].

Sur le plan ontologique, la manifestation de l'« Imam du Temps » (*imâm al-waqt*) devait mettre un terme à la *fitna*. D'après les traités de théologie dogmatique (*kalâm*) asharite, doctrine théologique dont on sait qu'Abû Bakr ibn al-'Arabî fut un des principaux partisans en al-Andalus, seul un imam peut

82. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 220-221.
83. M.-A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète...*, p. 312.
84. En particulier les ouvrages d'al-Juwaynî, le maître favori de Ghazâlî.
85. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 220-221.
86. *Ibid.*, p. 221.
87. E. Ormsby, *Ghazali...*, p. 100.
88. Les shiites considéraient que toute réalité, de la plus sacrée à la plus banale, possède au moins deux niveaux : un niveau manifeste, apparent (*zâhir*) et un niveau secret, non manifeste (*bâtin*), caché sous le niveau apparent et pouvant contenir à son tour d'autres niveaux encore plus secrets (*bâtin al-bâtin*). Cette dialectique du manifeste et du caché, de l'exotérique et de l'ésotérique, constituait un *credo* fondamental des théologiens shiites.
89. Les zahirites, à l'inverse entendaient s'appuyer uniquement sur le sens manifeste, littéral (*zâhir*) des textes du Coran ou du hadith. Sur l'opposition d'Abû Bakr ibn al-'Arabî à ce courant, voir D. Serrano, « ¿Por qué llamaron... », p. 824.
90. E. Ormsby, *Ghazali...*, p. 123.

empêcher les troubles de la *fitna*, ou ramener la paix s'ils se sont déjà déclenchés[91]. Dans la logique du récit, cet imam semble renvoyer à l'Imam caché des shiites. Outre l'allure shiite de la rencontre avec Ghazâlî, il faut à présent signaler que la *fitna*, liée à l'irruption des Almoravides, est associée à la notion de *hayra*[92]. Ce mot, que l'on traduit par « confusion » ou « perplexité » de la communauté, est un terme technique, central dans les doctrines shiites et il renvoie à la période d'occultation de l'Imam caché qui rend indispensable sa manifestation[93]. Cependant, en dépit de la fonction éminente d'« Imam du Temps », Ghazâlî ne polarise pas, à la différence de l'Imam shiite, tous les attributs de la fonction de guide divin. La doctrine ismaélienne insistait en effet sur la nécessité d'un maître unique (*mu'allim sâdiq*) pour servir de guide spirituel aux hommes, par opposition à la multitude de savants (*'ulamâ'*) acceptés comme guides par les musulmans sunnites et rejetait de fait la légitimité du calife abbasside à se poser comme porte-parole spirituel des musulmans. C'est pourquoi Abû Bakr ibn al-'Arabî achève ainsi son récit par un paradoxe qui n'est qu'apparent : alors qu'il n'a cessé de montrer du doigt le secret, il affirme, comme Ghazâlî[94], le rôle complémentaire des deux Imams, ésotérique et exotérique, l'Imam Ghazâlî et le calife al-Mustazhir, dans la quête de la science religieuse[95]. Comme le rappelle Dominique Urvoy, il était alors courant chez les sunnites d'utiliser le discours des shiites ismaéliens, notamment la conception émanatiste du monde et la transmission de la science suprême à des hommes choisis, pour le retourner contre la totalité de l'enseignement autorisé (*ta'lim*) prodigué par l'Imam[96]. Alors qu'au terme de la première partie du récit, l'Imam fatimide apparaissait comme

91. L. Gardet, « Fitna », dans *E.I.*², II, p. 953.

92. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 191.

93. M.-A. Amir-Moezzi, *La Religion discrète...*, p. 319 et 320.

94. Le grand penseur iranien lui-même avait rédigé le plus ancien traité polémique écrit contre les ismaéliens persans et leur doctrine du *ta'lîm*, commandité par le calife abbasside al-Mustazhir. Ce traité visait plus précisément les doctrines des ismaéliens nizârites persans. F. Daftary, *Les Ismaéliens*, Paris, 2003, p. 36 et 197-198.

95. Abû Bakr ibn al-'Arabî, *Mukhtasar tartîb...*, p. 222. Le terme employé pour désigner le concept de « science », *'ilm* ou *ma'rifa*, varie selon les manuscrits utilisés (*Ibid.*, p. 222, n. 379). Ghazâlî estimait cependant que, sur le plan de la connaissance, « les califes, les rois et les sultans » étaient inférieurs aux prophètes, et par conséquent à leurs successeurs, les ulémas, puisque leur savoir était restreint aux aspects purement extérieurs. E. Ormsby, *Ghazali...*, p. 5.

96. D. Urvoy, *Histoire de la pensée...*, p. 427. Les shiites avaient souligné, dès l'origine, la nécessité d'un guide spirituel ou imam pour diriger l'humanité vers le salut. Ces guides devaient être désignés par ordre divin et non par choix humain, ainsi que le faisaient les sunnites. Seuls les imams alides purs et infaillibles, possédant une connaissance religieuse particulière (*'ilm*), étaient en droit d'occuper cette fonction. Quant à la connaissance du rôle et de la définition de l'Imam, Face révélée de Dieu, centre spirituel dont dépend l'existence même du monde, elle est révélée à travers cet enseignement initiatique (*ta'lim*).

une source de *fitna*, le calife abbasside apparaît, en dernière analyse, comme celui qui a rendu possible l'accomplissement de la quête de la science.

Aussi, par un jeu de miroir avec le début du récit de son séjour à Bagdad, celui-ci se clôt par la mise en scène de l'intronisation solennelle d'Abû Bakr ibn al-'Arabî et de son père à la cour du calife [97]. Celle-ci fut rendue possible grâce à l'entremise d'un ami de son père, Abû l-Hasan al-Mubârak Ibn Sa'îd al-Baghdâdî, un commerçant bagdadien qu'il avait jadis connu à Séville [98], à qui ils racontèrent leurs péripéties de voyage et révélèrent le « secret [99] », c'est-à-dire la mission politique qui visait à obtenir la légitimation du régime almoravide par le califat abbasside, action qui devait en retour leur permettre de rentrer en grâce auprès du pouvoir berbère. L'acquisition de la science la plus profonde (*ma'rifa*) déboucha alors sur la faveur/reconnaissance (*ma'rûf*) du pouvoir suprême. La *rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî, tant sur le plan spirituel que politique, était accomplie.

Comme l'avait énoncé avec une belle intuition André Miquel, la *rihla*, à la fois comme voyage et comme récit, fut conçue, à partir du XIIe siècle, comme « la réponse aux vicissitudes de l'histoire, le désir de retrouver, au moins par la culture, le souvenir de l'unité perdue [100] », au prix cependant d'une évolution décisive du lien fondamental entre le voyage (*rihla*), la science (*'ilm*) et l'action (*'amal*). En effet, l'analyse du discours d'Abû Bakr ibn al-'Arabî montre que ce voyage non seulement mettait en contact celui qui l'entreprenait avec des maîtres et des ouvrages, mais il devenait lui-même une source d'expérience et de science qu'aucun livre ni aucun contact direct avec un maître ne pouvait dispenser. C'était désormais le voyage lui-même qui assurait le contact direct avec la réalité des choses et avec soi-même, permettant de déceler la sagesse de Dieu sous-jacente à l'horreur de la *fitna*. En outre, cette pratique née d'une théorie de la connaissance (*'ilm*) relevait également d'une théorie de l'action (*'amal*). Le but de la quête était de trouver le centre du monde, où se tenait l'Imam, seul capable de mettre un terme à cette situation. Comme dans la plupart des récits mettant en scène la notion de *fitna*, c'étaient l'autorité et la légitimité du pouvoir qui étaient au centre du discours [101]. En l'occurrence, le *Tartîb* nous dévoile les fondations ésotériques de l'intégration de l'Occident almoravide au sein du califat abbasside. Dans cette perspective, la *rihla* apparaît comme un récit

97. ABÛ BAKR IBN AL-'ARABÎ, *Mukhtasar tartîb*..., p. 222-223.

98. *Ibid.*, p. 222.

99. *Ibid.*

100. A. MIQUEL, « La géographie arabe après l'an Mil », dans *Popoli e paesi nella cultura altomedievale*, Spolète, 1983, I, p. 153-174, p. 172 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo, 29 [1981]).

101. Pour les chroniques, voir notamment B. SORAVIA, « Une histoire de la fitna. Autorité et légitimité dans le *Muqtabis* d'Ibn Hayyân », *Cuadernos de Madînat al-Zahrâ'*, 5 (2004), p. 81-90.

initiatique et apocalyptique et, à ce titre, revêt deux fonctions : il s'agit à la fois de la révélation de choses cachées, de mystères inaccessibles au commun des mortels, faite par un élu choisi par Dieu et du compte rendu de cette révélation [102]. Dans cette mise en scène, Abû Bakr ibn al-'Arabî observe, à l'instar de son maître Ghazâlî, une attitude complexe, faite à la fois d'attirance et de répulsion, à l'égard de l'ismaélisme [103]. Ainsi, s'il rejette les Fatimides, le concept central de l'ismaélisme, le *ta'lim*, joue un rôle fondamental dans la démarche du voyage d'Abû Bakr ibn al-'Arabî. Hodgson avait suggéré que l'attirance des théologiens sunnites pour la doctrine shiite de l'autorité tenait à son caractère persuasif [104]. Ghazâlî et les Ismaéliens proclamaient une vérité, qui ne pouvait pas être prouvée par des arguments théologiques ou philosophiques, mais dépendait de l'autorité de l'expérience, une expérience qui était, en dernière analyse, ineffable.

Yann Dejugnat – Université Lumière-Lyon 2, 48 boulevard Diderot, F-75012 Paris

102. C. Kappler, *Apocalypses et voyages dans l'Au-delà*, Paris, 1987, p. 17.

103. Sur l'attitude de Ghazâlî vis-à-vis de l'ismaélisme, voir F. Mitha, *Al-Ghazâlî and the Ismailis. A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*, Londres, 2001. À côté des nombreux passages qui trahissent l'influence de cette tradition, soulignons que la forme autobiographique qu'il a choisie pour son récit a des antécédents ismaéliens dont il connaissait sûrement l'existence. M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, II, Chicago, 1974, p. 180-181.

104. *Ibid.*, p. 184.

À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du Tartîb al-rihla d'Abû Bakr ibn al-'Arabî (m. 1148)

Le *Tartîb al-rihla* d'Abû Bakr ibn al-'Arabî inaugure un genre littéraire nouveau dans la littérature arabe, la *rihla* (« récit de voyage »). L'objectif de cet article est de faire apparaître, par l'approche de ce récit comme un discours, la signification que les lettrés andalous ont assignée au traditionnel voyage en Orient en quête de science au XIIe siècle. Articulant savoir et action, politique et mystique, celui-ci fut désormais conçu comme une réponse à la *fitna* déclenchée par la conquête d'al-Andalus par les Almoravides.

al-Andalus – *fitna* – voyage – savoir – pouvoir.

In the Shade of *Fitna*, the Emergence of a Speech of the Travel. About the Tartîb al-rihla of Abû Bakr ibn al-'Arabî (d. 1148)

The *Tartîb al-rihla* of Abû Bakr ibn al-'Arabî inaugurate a new literary genre in the Arabic literature, the *rihla* (« account of travel »). The objective of this article is to make appear, by the approach of this narrative as a speech, the meaning that the Andalusian scholars assigned to the traditional travel to the East in search for khowledge in the XIIth century. Articulating knowledge and action, political and mystic, it was henceforth conceived as an answer to the *fitna* set off by the conquest of al-Andalus by Almoravides.

al-Andalus – *fitna* – travel – knowledge – power.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 103-116

Annliese NEF

LA *FITNA* SICILIENNE : UNE *FITNA* INACHEVÉE ?

Le vocable *fitna* est très répandu dans les textes médiévaux islamiques, y compris si l'on s'en tient au champ du politique ou du politico-religieux, sans entrer dans la polysémie du terme [1]. Il connaît une gradation d'utilisation qui va de la *fitna* entre 'Ali et Mu'awiya [2], voire des deuxième, troisième et quatrième *fitna/s*, distinguées par les historiens des premiers siècles de l'Islam et par les historiens contemporains à leur suite [3], à des événements plus anecdotiques. On constate, en outre, que si les premières références affectent le centre de l'empire islamique, chaque région est susceptible d'avoir connu des épisodes qui sont considérés comme fondamentaux pour son évolution politique et sont taxés de *fitna* [4]. Il reste certainement à mener une enquête systématique, mais une telle recherche suppose un travail d'équipe. Il s'agira donc ici de lever le voile sur ce qu'il en est de l'utilisation de ce terme pour la Sicile.

La Sicile est riche en dissensions internes et autres rébellions entre le début du xᵉ siècle, moment où les Fatimides prennent le pouvoir en Ifrîqiya et en Sicile, non sans opposition, et le milieu du xIᵉ siècle, quand les divisions

1. Pour une définition du mot *fitna*, éminemment polysémique il est vrai, mais relativement clair par ses connotations quand il est utilisé dans le champ politique, même si chaque auteur en fait un usage contextuel, cf. à l'entrée « Fitna », dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, 2ᵉ éd., Leyde, 1960-2009 et l'introduction au présent numéro.

2. On peut voir sur ce point, H. DJAÏT, *La Grande Discorde*, Paris, 1989. Cet épisode est l'objet d'une bibliographie abondante que nous ne détaillons pas ici.

3. Cf. A. BORRUT, *Entre mémoire et pouvoir. L'espace syrien sous les derniers Omeyyades et les premiers Abbassides (v. 72-193/692-809)*, Leyde, 2010, qui rappelle la scansion de la première histoire omeyyade par un certain nombre d'affrontements politiques débouchant sur des manifestations militaires et qualifiés de *fitna*.

4. Cf. les exemples, dans ce numéro, qui traitent d'al-Andalus.

internes sont avancées comme facteur décisif de la victoire des chrétiens, appelés dans l'île par une des multiples parties musulmanes qui s'opposent, un thème classique s'il en est. Autant d'événements qui renvoient à l'idée de division de la société, ou d'une partie de celle-ci, et pourraient être qualifiés de *fitna* par les sources arabo-musulmanes médiévales qui les évoquent, pourtant ils ne le sont que rarement dans le cas de la Sicile. Nonobstant cette histoire insulaire fitnogène, si l'on peut oser ce néologisme, le terme n'apparaît en effet que peu dans les sources qui retracent l'histoire de l'île. Nous essaierons donc d'avancer des raisons à même d'expliquer cette absence. Paradoxalement, l'absence de la *fitna*, entendue dans ses formes les plus graves et paradigmatiques, se lit quasiment comme un manque : toutes les grandes régions de l'Islam ont connu leurs *fitna/s*, en particulier les terres centrales de l'empire ; puis, après l'apparition de califats concurrents[5], chaque califat. Mais cette manifestation traumatique de la vie politique n'est pas réservée aux califats. La *fitna* semble quasiment constitutive de l'histoire et de la mise en place de la légitimation et de la défense de l'État dans le cadre de l'Islam médiéval.

Nous verrons d'abord que les occurrences du terme *fitna* sont relativement distinctes les unes des autres, ce qui fait douter d'un usage unanime du terme dans le cadre de l'histoire insulaire, comme ailleurs : le vocable *fitna* y retrouve en quelque sorte une partie de sa polysémie originelle. Une telle variété d'usages reflète en outre l'absence, à l'inverse de ce qui se passe ailleurs, de l'identification d'un moment qui serait LA *fitna* sicilienne ; il s'agit donc plutôt de décliner les *fitna/s* siciliennes successives.

La source la plus importante pour l'histoire de la Sicile islamique et normande est la chronique universelle d'Ibn al-Athîr (1160-1233), complétée ou amendée par ses successeurs mais utilisée par tous les auteurs postérieurs, sans exception[6]. Cet auteur oriental présente en outre l'intérêt d'utiliser des sources occidentales qu'il ne cite pas[7]. Des trois historiens qui lui sont postérieurs et dont l'importance est notable, deux sont maghrébins, Ibn 'Idhârî (deuxième moitié du XIIIe siècle – premières décennies du siècle suivant)[8] et le célèbre Ibn

5. Le califat fatimide apparu en 909 et celui des Omeyyades d'al-Andalus (929).

6. Nous ne détaillons ici que ce qui concerne les chroniques les plus importantes pour notre sujet, on trouvera des informations sur Ibn al-Khatîb plus loin.

7. Son *Kâmil* (« Le parfait ») est une chronique universelle qui court de la création du monde à l'année 1231 ; *Kitâb al-kâmil*, éd. C.J. TORNBERG, Leyde, 1851-1876.

8. Son *Bayân* (« Exposé ») est un exposé analytique de l'histoire de l'Ifrîqiya entre 640 et 1205, suivi d'une histoire d'al-Andalus, tandis que la troisième partie réunit des notices sur les Almoravides et les Almohades jusqu'à la fin de cette dynastie. Pour la première partie, l'édition de référence est celle de G.S. COLIN et É. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitâb al-Bayân*, Leyde, 1948-1951.

Khaldûn (1332-1406)[9], tandis que le plus tardif, al-Nuwayrî (1278 ou 1283-1332), est égyptien[10].

Étant donnée l'influence d'Ibn al-Athîr sur les chroniqueurs postérieurs, on se penchera prioritairement sur les rares auteurs antérieurs, à la recherche d'informations provenant peut-être de sources distinctes. Deux textes retiennent ainsi l'attention. Al-Baladhûrî, d'une part, est un auteur oriental (m. 892), qui a rédigé un ouvrage de *maghâzî* considéré comme majeur[11], mais qui traite peu de la Sicile, dont la conquête se déroule précisément au IXe siècle (entre 827 et 965). D'autre part, la *Chronique de Cambridge*, un texte anonyme daté au XIe siècle qui nous est parvenu dans deux versions indépendantes, l'une en grec et l'autre en arabe[12], toutes deux débutant en 827, la seconde s'interrompant avec l'année 964-965[13].

Commençons par préciser que ces deux sources précoces, en particulier la *Chronique de Cambridge* qui est attribuée à un auteur sicilien, n'utilisent jamais le terme de *fitna*, tandis que la seconde emploie celui de *harb* (« guerre ») en cas de dissensions internes ou le verbe *khâlafa 'alâ* (« s'opposer à »), en cas de rébellion contre le gouvernement.

Quatre utilisations marquées par la diversité...

On trouve dans les passages relatifs à la Sicile des sources plus tardives quatre occurrences du terme *fitna* dans des contextes d'utilisation et avec des significations très variés. Deux de ces épisodes se déroulent à la fin de la période aghlabide (800-909), un autre pendant la période de transition entre la fin de la domination de cette dynastie en Sicile et la mise en place de celle des Fatimides.

9. Ce savant maghrébin est l'auteur du *Kitâb al-'Ibar* (« Livre des considérations édifiantes ») qui se divise en deux parties : une histoire des Arabes (Mashreq) et celle des Berbères (dynasties du Maghreb) : IBN KHALDÛN, *Kitâb al-'Ibar*, Le Caire, 1867-1868. Cet ouvrage a été analysé dans G. MARTINEZ-GROS, *Ibn Khaldûn ou les Sept vies de l'Islam*, Arles, 2006.

10. Al-Nuwayrî est l'auteur du *Nihâyat al-'arab* (Le Caire, 1955-1985), une œuvre encyclopédique qui vise à synthétiser les connaissances nécessaires aux secrétaires de l'administration de son époque, notamment en histoire.

11. Son *Futûh al-Buldân* (« La conquête des pays ») retrace les conquêtes islamiques depuis les origines ; éd. M.J. DE GOEJE, Leyde, 1863-1866.

12. Pour la version arabe, cf. M. AMARI, *Biblioteca arabo-sicula*, rééd. revue par U. RIZZITANO, Palerme, 1988 (Edizione nazionale delle opere di Michele Amari — Serie arabistica), vol. 1, p. 190-203 (cité désormais *BAS* § ar.), et pour les versions grecques *Die byzantinischen Kleinchroniken*, éd. P. SCHREINER, vol. 1, *Einleitung und Texte*, Vienne, 1975 (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, 12, *Series Vindobonensis*), p. 326-340.

13. Ce texte mériterait un réexamen, annoncé, pour la version arabe conservée à Cambridge, par Jeremy Johns.

Le dernier a lieu durant la période fatimido-kalbide, les Kalbides exerçant le pouvoir émiral dans l'île au nom des Fatimides à partir de 948.

L'émirat d'Ibrâhîm II (875-902)

Ce n'est peut-être pas un hasard si cet émir aghlabide dont la personnalité peut se prêter au développement de ce genre de débordements (il est connu pour des excès qui sont expliqués de manières variées) [14], règne lors de la moitié de ces mentions.

La première ne se trouve que chez Ibn 'Idhârî, qui qualifie de *fitna* une opposition entre Berbères et Arabes en Sicile en 898-899 (285 h.) [15]. Ibrâhîm II appela alors au calme et à l'obéissance et fit punir quatre personnes dans des circonstances cruelles qui lui étaient coutumières. La mention est très elliptique et ne se retrouve que chez cet auteur, mais on peut noter que ce sont là les années où Ibrâhîm II mène en Ifrîqiya des campagnes féroces contre les Berbères [16]. Cet affrontement en est probablement un écho, même si cela n'est pas souligné par Ibn 'Idhârî. On pourrait également penser que la situation se rapproche de ce que l'on connaît pour al-Andalus, notamment au XIe siècle. Mais le contexte y est très différent de celui de la Sicile dans la mesure où, dans la péninsule ibérique, le thème est récurrent, tout comme les affrontements dans lesquels cette dimension est mise en avant, quelle que soit la réalité de leur connotation ethnique. Or, pour ce qui concerne la Sicile, les Berbères sont quasiment absents des sources, alors même qu'il est probable qu'ils composaient une partie des Ifrîqiyens installés en Sicile [17].

À propos d'événements qui se sont déroulés un à deux ans plus tard, dans d'autres circonstances, le terme est employé cette fois par Ibn Khaldûn [18]. En 900 (287 h.), le fils d'Ibrâhîm II, Abû 'Abd Allâh al-'Abbâs, est envoyé en Sicile par son père pour y reprendre les choses en main. En effet, une *fitna* vient d'y opposer les habitants d'Agrigente à ceux de Palerme, chacune des deux villes ayant fait

14. A. Nef, « Violence and the Prince : the Case of the Aghlabid Amîr Ibrâhîm II (261-289/875-902) », dans M. Fierro et C. Lange éd., *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edinburgh, 2009, p. 217-237.

15. Cf. Ibn 'Idhârî, *Bayân*, *BAS* it., II, p. 19 et *BAS* ar., II, p. 417 : « Kânat fitna bi-Siqilliya bayn 'Araba-hâ wa-Barbara-hâ. »

16. Cf. A. Nef, « Violence and the Prince… : », p. 221 et V. Prévost, *L'Aventure ibadite dans le Sud tunisien (VIIIe-XIIIe siècle). Effervescence d'une région méconnue*, Helsinki, 2008, p. 97-99, à propos de l'affrontement de Mānū, en 896, et des années qui suivent.

17. Cf. L. Chiarelli, « The Ibadi presence in Muslim Sicily », *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, 7/1 (2005).

18. Ibn Khaldûn, *Kitâb al-'Ibâr*, Biblioteca arabo-sicula, rééd. Catane, 1982 (désormais abrégé *BAS* it.), II, p. 185 et *BAS* ar., II, p. 526. Le même épisode est qualifié cette fois de *malhama* (« bataille féroce », « massacre ») par Ibn 'Idhârî, *Bayân*, *BAS* it., II, p. 20 et *BAS* ar., II, p. 417.

appel au fils de l'émir contre l'autre. Son arrivée et sa volonté de rétablir l'ordre provoquent alors l'union des ennemis d'hier contre lui. Néanmoins, les causes de cette *fitna* sont pour le moins peu claires : s'agissait-il là d'un prolongement des troubles antérieurs [19] – mais, dans ce cas, pourquoi Ibn 'Idhârî ne qualifie-t-il pas ce nouvel épisode de *fitna* ? –, de l'affrontement entre les élites d'une ville importante de Sicile et celles de sa capitale (pour des raisons qui peuvent être très diverses) ?

Ces exemples précoces mettent donc l'accent sur la division interne que suppose la *fitna* mais sans que l'usage du terme soit systématique, ni le contexte de ces deux occurrences identique ! Une question se pose toutefois, à laquelle seule une enquête systématique sur l'emploi du mot *fitna* dans le cadre de l'histoire du Maghreb médiéval permettrait de répondre : la grille de lecture qui consiste à superposer tensions entre groupes définis comme berbères et groupes définis comme arabes et *fitna* est-elle une grille de lecture récurrente, au-delà de sa pertinence, dans les sources maghrébines ? La réponse à cette question autoriserait à établir si la Sicile, pour l'histoire de laquelle cette explication est peu avancée par les auteurs médiévaux, se voit appliquer dans ce passage une interprétation élaborée dans un cadre maghrébin.

Les Fatimides

Deux épisodes sont à distinguer : le premier se déroule dans les années 910 et coïncide avec la révolte d'Ibn Qurhub contre les Fatimides, dont le califat vient d'être proclamé en Ifrîqiya. Ibn Qurhub choisit alors de se rallier aux Abbassides avec ses partisans. Ce geste est suivi par une *fitna* entre soutiens et opposants du rebelle. Deuxième événement : dans les années 930, à la suite d'une révolte qui a secoué l'île, une reprise en main par les Fatimides a lieu. Là aussi, le terme *fitna* est utilisé.

19. Nombre d'historiens ont considéré que Palerme était la représentante des « intérêts arabes » en Sicile et Agrigente celle des « intérêts berbères ». Les sources suggèrent plutôt une concentration de certains groupes constitutifs du *jund* ifrîqiyen à Palerme (les Banû Tabarî ou les Banû Aghlab par exemple), dont une partie revendique une ascendance arabe et une opposition entre deux capitales régionales, les deux éléments n'étant pas nécessairement lisibles en termes d'affrontement entre Arabes et Berbères. Cf. A. NEF, « Les armées arabo-musulmanes en Sicile et en Italie du Sud (IXe-Xe siècle) : composition des troupes et silences des sources », dans D. BARTHÉLÉMY et J.-C. CHEYNET éd., *Guerre et Société au Moyen Âge, Byzance-Occident (VIIIe-XIIIe siècle)*, Paris, 2010, p. 85-100.

Ibn Qurhub

En 909, al-Mahdî, nouveau calife fatimide, qui vient de mettre fin au pouvoir des Aghlabides en Ifrîqiya, entend bien en faire autant en Sicile[20]. Il désigne donc en 910-911 al-Hasan b. Ahmad b. Ibn Abî Khinzîr, qui était alors gouverneur de Kairouan, comme émir de Sicile. Toutefois, rapidement, ce dernier et son frère 'Alî, qu'il a désigné à la tête d'Agrigente, se voient reprocher leur brutalité par la population. Se rendant aux arguments de cette dernière, le calife envoie un certain 'Alî b. 'Umar al-Balawî dans l'île pour remplacer l'émir palermitain. Le nouveau gouverneur, critiqué cette fois pour son âge avancé et sa faiblesse, est rapidement renversé par la population insulaire qui porte à sa tête Ahmad b. Qurhub, en raison de ses qualités, alors même qu'il n'aurait pas vraiment recherché cette lourde charge[21]. Une fois en fonction, Ibn Qurhub développe une double politique d'affrontement : avec les chrétiens d'abord, puis, à partir de 912, avec les Fatimides.

En 912-913, Ibn Qurhub décide ainsi de s'attaquer à Taormine qui échappe encore au contrôle islamique. Toutefois, la ville résiste et le siège dure trois mois, provoquant une sédition au sein de l'armée, lasse de cette opération infructueuse. C'est à la suite de cet échec qu'Ibn Qurhub appelle à prêter obédience à al-Muqtadir, le calife abbasside, afin de rétablir sa légitimité chancelante. Il cesse alors de prononcer la *khutba* au nom du calife fatimide et reçoit des drapeaux et des vêtements envoyés par le calife abbasside, lesquels symbolisent son investiture par le pouvoir de Bagdad. Soulignant encore davantage le rejet sicilien des nouveaux maîtres de l'Ifrîqiya, il attaque une partie de la flotte fatimide en 914 le long des côtes de l'Ifrîqiya, à la hauteur de Lamta. Les prisonniers se comptent par centaines, parmi lesquels Ahmad b. Abî Khinzîr, déjà évoqué, qui est mis à mort[22].

Ibn Qurhub continue de se battre sur deux fronts – l'Ifrîqiya, avec moins de succès désormais, et la Calabre byzantine –, mais la population le craint toujours plus et les Agrigentins finissent par se rebeller contre lui. Les Siciliens écrivent alors au calife fatimide pour se soumettre à lui et réclamer son aide : ce sont les *ahl al-bilâd* (« élites des localités ») de la Sicile qui prennent ainsi à témoin le *mahdî*. Ils lui expliquent que leur démarche est motivée par leur « haine

20. Sur la transition entre les deux dynasties, cf. M. Talbi, *L'Émirat aghlabide. Histoire politique*, Paris, 1966, chap. 7 et M. Brett, *The Rise of the Fatimids. The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE*, Leyde-Cologne-Boston, 2001, chapitre 4.

21. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 408-409 et *BAS* ar., I, p. 296. Cf. également H. Halm, *The Empire of the Mahdi. The Rise of the Fatimids*, trad. de *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden*, Munich, 1991, Leyde-New York-Cologne, 1996, p. 177-178.

22. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 409 et *BAS* ar., I, p. 296.

de la *fitna*[23] », au sens de division interne, rébellion, si l'on en croit Ibn al-Athîr. Ils livrent alors Ibn Qurhub et ses proches aux Fatimides, lesquels les mettent à mort sur la tombe de Ibn Abî Khinzîr en 916 (303 h.)[24].

L'utilisation du terme à propos des mêmes événements est légèrement décalée chez Ibn 'Idhârî: en 912-913 (300 h.), il précise que l'île s'oppose (*khâlifat*) aux Fatimides[25]. En 915-916 (303 h.), lorsque les premiers succès d'Ibn Qurhub contre les Fatimides sont suivis par des revers qui entraînent le soulèvement d'une partie des Siciliens contre son autorité, ce dernier tente en vain de les convaincre de revenir au calme. C'est alors qu'Ibn 'Idhârî utilise le terme *fitna* pour décrire l'opposition entre partisans et opposants d'Ibn Qurhub qui déchire l'île, au point que l'auteur utilise le mot *tâ'ifa* (« parti »)[26] pour désigner chacune des factions. Il est probable que cette opposition était sous-entendue chez Ibn al-Athîr.

Si les contextes d'utilisation sont bien ici toujours ceux d'une division des Siciliens, le choix du mot *fitna* semble justifié par l'extension et la violence du conflit, mais aussi par sa dimension fratricide. Le terme *tâ'ifa* introduit, en outre, un élément qui semble nouveau : celui d'une lutte explicitement menée en vue de s'emparer du pouvoir.

Le deuxième épisode fatimide, qui se déroule en 936-937, a beaucoup plus directement à voir avec un positionnement par rapport aux Fatimides et est moins médiatisé par un troisième terme/individu que cela n'était le cas sous l'émirat d'Ibn Qurhub.

L'année 936-937 et l'intervention de Khalîl

Pour décrire les événements de l'année 936-937 (325 h.), Ibn al-Athîr intitule son paragraphe : *Dhikr al-fitna bayn ahl Siqilliyya wa-umarâ'-hum* (« Récit de la *fitna* entre la population de Sicile et ses émirs »)[27]. Il est le seul à le faire. Reprenons donc son récit de cette *fitna* afin de comprendre pourquoi. Tout d'abord, les Agrigentins se rebellent contre Sâlim b. Râshid, l'émir de Sicile mis en place par al-Qâ'im, parce qu'il s'était mal comporté à leur égard. Ils chassent le percepteur (*'âmil*) désigné par l'émir et une armée est envoyée contre la ville. L'affrontement se solde par la défaite de l'armée émirale ; les Agrigentins poussent alors leur avantage vers Palerme et sont vaincus. Les

23. L'expression exacte est : *karahû al-fitna*, *Ibid.*, *BAS* it., I, p. 410 et *BAS* ar., I, p. 297.

24. *Ibid.*

25. Ibn 'Idhârî, *Bayân*, *BAS* it., II, p. 23 et *BAS* ar., I, p. 418-419.

26. Ibn 'Idhârî, *Bayân*, *BAS* it., II, p. 24 et *BAS* ar., I, p. 419. Le mot *tâ'ifa* est également polysémique. Dans le sens de faction ou de parti politique, on le retrouve, presque exemplairement, pour l'histoire d'al-Andalus.

27. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 413 et *BAS* ar., I, p. 299.

Palermitains se rebellent à leur tour et sont matés, mais l'émir appelle le calife à la rescousse car ces derniers « sont sortis de l'obéissance qu'ils lui devaient et se sont rebellés contre lui » (*kharajû 'an tâ'ati-hi wa-khâlafû 'alay-hi*). Toutefois, et sans entrer dans les détails, les choses ne s'arrêtent pas là : le calife envoie alors Khalîl b. Ishâq[28] sur place[29]. Ce dernier écoute les plaintes des Palermitains, mais construit surtout au sud-est de la ville, à proximité immédiate de cette dernière et le long de la côte, une cité administrative fortifiée, la *Khâlisa*, qui permet le contrôle de la population de Palerme, et probablement aussi un départ précipité par mer si nécessaire. Les Agrigentins, quant à eux, poursuivent leur mouvement d'opposition et sont assiégés durant huit mois.

En 938-939, la rébellion s'étend à l'ensemble des points fortifiés de Sicile et à Mazara à l'instigation des Agrigentins. Dans ce contexte, le verbe utilisé est celui de *khâlafa*, comme plus haut[30]. Si les forteresses sont défaites, la population d'Agrigente persiste et fait appel à Constantinople qui lui envoie vivres et hommes. Lorsque la ville tombe, tous ceux qui n'ont pas gagné le pays des *Rûm* sont emmenés et les représentants des élites agrigentines demeurés sur place sont noyés en mer.

La description de cet épisode par Ibn al-Athîr est donc fidèle au titre de la section : il s'agit plus d'une rébellion que d'une division interne, ce qui rétrospectivement explique son premier usage du terme *fitna* mentionné plus haut à propos des années 915-916. Les élites siciliennes désapprouvaient alors la rébellion des Agrigentins. En même temps, le second usage du terme est curieux car la construction avec *bayn* (« entre ») fait attendre l'opposition de deux camps : s'agit-il des sujets et des représentants de l'autorité ? Probablement le terme est-il plutôt utilisé, comme dans le premier cas, pour sa connotation classique, en référence à des déchirures profondes de la société islamique. En effet, la violence et la durée de la rébellion menée par Agrigente, sa trahison au profit de Constantinople et son châtiment dépourvu de toute indulgence semblent justifier cette utilisation. Dans le cas de la première occurrence due à Ibn al-Athîr, il s'agissait d'exprimer une détestation profonde du désordre défavorable à l'unité de l'*umma*.

On voit donc que les occurrences de ce terme pour renvoyer à un contexte sicilien sont aussi rares que variées : aucun épisode n'est unanimement évoqué par les auteurs médiévaux comme LA *fitna* sicilienne, y compris en précisant comme

28. Il s'agit d'un des plus grands chefs militaires de l'armée fatimide : il était originellement à la tête du *jund* de Kairouan et aida les Fatimides à conquérir le pouvoir, puis à étendre leur emprise au Maghreb. Cf. M. Brett, *The Rise of the Fatimids...*, p. 175 et 270. Il s'agit donc d'un homme de confiance.

29. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 413-414 et *BAS* ar., I, p. 299.

30. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 414 et *BAS* ar., I, p. 300.

on le faisait dans les cas où des événements de ce type s'étaient succédés, par un qualificatif, une date ou une numérotation. Sont évoqués des affrontements entre groupes, entre villes, entre partis politiques et une rébellion. En outre, les mêmes événements ne sont pas décrits par le même vocable chez les différents auteurs et si Ibn Khaldûn et Ibn 'Idhârî font un usage relativement classique du mot *fitna* pour renvoyer à l'opposition de deux camps, Ibn al-Athîr semble l'utiliser plus pour ce qu'il évoque que pour ce qu'il signifie.

... et un absent surprenant !

Le reste du temps, le vocable *fitna* n'apparaît pas, y compris à la fin de la période islamique, lorsque se mettent en place sur les cendres de l'émirat kalbide de Sicile, dans les années 1040, des entités autonomes comparables à celles des *mulûk al-tawâ'if* (« rois de Taïfas ») selon la terminologie andalousienne.

En s'en tenant à Ibn al-Athîr, qui est la source fondamentale pour l'histoire de la Sicile islamique, à partir de 947-948 (date de l'avènement en Sicile du premier émir kalbide désigné par les Fatimides, lequel va donner naissance à une dynastie plus ou moins autonome), le terme disparaît. Et pourtant une série d'épisodes pourraient se prêter à cette qualification ; passons-les rapidement en revue.

En 969-970 (359 h.), un *mawlâ*[31] des Kalbides, Ya'îsh, est envoyé dans l'île ; il rassemble pour une raison peu claire les *qabâ'il* (tribus, clans) dans l'arsenal et ceux-ci affrontent les *mawâlî* des Kutâma, célèbre tribu berbère. On peut avancer deux hypothèses : soit le premier groupe désigne les représentants des lignages qui se proclamaient arabes et avaient été proches des Aghlabides, et il s'oppose à des Berbères qui soutenaient les Fatimides[32], soit cet épisode reflète des tensions entre différents groupes connus pour leur soutien aux Fatimides. Dans ce cas, les premiers, de toute évidence proches des Kalbides, doivent représenter le versant qualifié d'« oriental » dans les sources, tandis que les seconds sont clairement du côté des « Occidentaux »[33]. On sait que ces groupes pouvaient agir en tant que factions politiques autour du calife fatimide et il est

31. Le sens de ce terme est complexe et varie au cours de l'histoire de l'Islam, mais il renvoie à la notion de clientèle.

32. Sur ces deux points, cf. note 19 et A. Nef, « Les armées arabo-musulmanes... ».

33. L'origine des Fatimides est orientale (Salamya a été le premier centre de prédication des Ismâ'iliens) et les sources qui rapportent l'arrivée des premiers représentants des Fatimides dans la région les qualifient toujours d'« Orientaux » (*Mashâriqa*). Les Occidentaux dans les sources se rapportant aux Fatimides sont, quant à eux, leurs soutiens d'origine maghrébine, une fois que les Fatimides sont passés en Égypte, soit après 969 : ils sont, par exemple, présents, en tant que tels, dans les processions califales au Caire : cf. P. Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*, Albany, 1994, p. 124.

probable qu'il s'agit là d'un écho sicilien de semblables tensions. L'origine et les causes des événements siciliens ne sont pas claires, mais le terme employé est celui de *sharr* (« méfait », « injustice » entre autres). Lorsque l'agitation, qui porte à des déprédations, notamment contre les *dhimmî*-s, s'étend à Syracuse, le vocable utilisé demeure le même. Yâ'ish est remplacé par un Kalbide et l'agitation prend fin[34].

La dernière partie du récit d'Ibn al-Athîr vise à expliquer la conquête de l'île par les Normands en 1092-1093 et sa perte par l'Islam. Or, dans ce but, le chroniqueur remonte explicitement en arrière dans le temps, jusqu'à l'année 998 ! À cette date, le Kalbide Yusûf est émir. Frappé par une hémiplégie, il est remplacé par son fils Ja'far qui règne sans problème jusqu'en 1014, date à laquelle son frère, 'Alî, se rebelle contre lui (*khâlafa 'alay-hi*), soutenu par des esclaves et des Berbères. Ja'far lui envoie alors le *jund* qui le défait et 'Alî, fait prisonnier, est mis à mort. L'émir en place aurait alors chassé les Berbères de l'île et fait mettre à mort les esclaves, réservant le *jund* aux seuls Siciliens. La diminution des effectifs de ce dernier et son affaiblissement consécutif seraient la cause d'une dégradation du gouvernement qui, à son tour, aurait entraîné une révolte. Pour y mettre fin, Yûsuf lui-même, âgé et diminué, apparaît à la vue des rebelles et leur annonce un changement d'émir, son autre fils Ahmad al-Akhal prenant le pouvoir[35]. Cette série d'événements, qui semble propice à l'utilisation du terme *fitna*, ne le voit pourtant pas utilisé une seule fois.

D'autant que les choses ne s'arrêtent pas là : al-Akhal propose aux Siciliens de chasser les Ifrîqiyens, mais se heurte à un refus de leur part. Il fait alors la proposition inverse aux Ifrîqiyens qui acceptent. Du coup, les Siciliens auraient été taxés du *kharâj*, impôt foncier en théorie réservé aux non-musulmans, alors même qu'ils étaient musulmans[36]. Ils en appellent alors au calife fatimide et menacent de faire allégeance aux *Rûm-s*. Ce dernier envoie une armée qui assiège al-Akhal et le tue, entraînant un émoi dans la population (*thumma ikhtilafa ahl Siqilliyya*[37]).

Dans les deux cas, les camps qui s'affrontent sont présentés comme des groupes potentiellement antagonistes mais, là encore, la *fitna* ne fait pas son apparition, peut-être parce que le tout est présenté comme une manipulation due

34. Pour tout ce passage : Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 429-430 et *BAS* ar., I, p. 308-309.

35. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 442-444 et *BAS* ar., I, p. 316-317.

36. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 444 et *BAS* ar., I, p. 316.

37. Ibn al-Athîr, *Kitâb al-Kâmil*, *BAS* it., I, p. 445 et *BAS* ar., I, p. 317.

à des émirs et non comme un mouvement spontané. Aucun des auteurs passés en revue ne fait exception[38].

Enfin, le plus étonnant est sans doute que la division de l'île en cinq entités autonomes en guerre permanente, à partir de 1040 environ – une division qui débouche sur l'appel aux Normands de Calabre – n'est pas non plus qualifiée de *fitna* par les auteurs retenus.

Une *fitna* sicilienne inachevée ?

La Sicile offre donc un visage paradoxal : dans les sources disponibles, revient à plusieurs reprises l'idée que les Siciliens sont particulièrement difficiles à gouverner, qu'ils se rebellent fréquemment et qu'ils sont divisés, mais le terme de *fitna* n'est que peu employé, alors même qu'il peut recouvrir tous ces sens. La question est donc d'expliquer cette absence. On peut envisager plusieurs pistes, tout en insistant sur le fait que l'on ne pourra véritablement répondre à cette question qu'avec davantage de données sur l'utilisation du vocable chez chacun des auteurs passés en revue et de manière plus générale dans les sources de l'histoire du monde islamique médiéval.

1) Il est probable que ce trait découle en partie de la volonté qui anime Ibn al-Athîr de présenter la Sicile comme caractérisée par l'unité du camp musulman qui s'oppose aux chrétiens désunis[39], d'autant que la conquête de l'île s'achève dans les années 960. Jusqu'à cette date, il fait de cette opposition musulmans/chrétiens la grille d'interprétation de l'histoire sicilienne et, s'il montre l'affaiblissement interne de la Sicile à partir de la fin du Xe siècle, il tend constamment à atténuer les divisions intra-musulmanes. Or, il sert de source à quasiment tous les auteurs postérieurs.

2) Cela va-t-il également de pair avec une explication de ces troubles récurrents qui est donnée dans un texte de cosmographie découvert récemment et qui était peut-être partagée, même si elle n'est pas explicitement avancée sous cette forme, par d'autres auteurs ? Anonyme, datant de 1050 environ et agrémenté d'une carte avec didascalies[40], le *Kitâb Garâ'ib al-funûn* a été rédigé par un auteur favorable aux Fatimides. Il s'inspire en partie d'Ibn Hawqal pour sa description de la Sicile, tout y apportant des modifications et des ajouts, parmi lesquels figure ce passage final :

38. Al-Nuwayrî utilise des termes venant de la racine *kh.l.f.* ; Ibn Khaldûn également qui décline aussi la racine *th.w.r.*

39. Sur ce point, cf. A. Nef, « Les armées arabo-musulmanes... ».

40. Cf. J. Johns, « Una nuova fonte per la geografia e la storia della Sicilia nell'XI secolo : il *Kitâb Garâ'ib al-funûn wa-mulah al-'uyûn* », *Mélanges de l'École française de Rome*, 116/1 (2004), p. 409-449.

> Les astrologues affirment que quand la maison du Lion monte obliquement, elle exerce, en dépit de sa réputation bénéfique, une influence maléfique, si bien que tout pays sous cette influence est difficile à gouverner pour le souverain (*ṣa'b al-tâ'a 'alâ al-sultân wa-huwa yatawilâ*). Samarcande, Ardabîl, la Mecque, Damas et la Sicile : ces pays ne sont pas en accord (*salaha li-*) avec leurs gouvernants, ni leurs gouvernants avec eux[41].

Cette idée était-elle devenue un lieu commun qui ne méritait même pas d'être rappelé explicitement par les auteurs que nous avons passés en revue ? La récurrence de références à une sorte d'« esprit sicilien » pourrait le faire penser[42], même si cette explication a pu être oubliée, ou ne pas être reprise, ou n'être développée que par certains.

3) Mais on peut avancer, plus largement, que cette sorte de manque reflète l'inachèvement du processus de la *fitna* en Sicile : la rébellion, le désordre politique, l'affrontement entre factions va rarement jusqu'à l'apparition de nouvelles entités politiques plus ou moins stables et rivales (celles de la fin de la période ne durent guère plus d'une décennie et, même si elles sont mal connues, ne semblent guère stables).

Au fond n'est-ce pas le critère de ce qui définit la « véritable » *fitna* en Islam médiéval ? Elle construirait – ou tenterait de construire – une légitimité autre que celle en place, le revers de la légitimité étant le trou noir de la *fitna* en Islam. On a l'impression que le déroulement de *fitna/s* importantes est un des critères de reconnaissance de l'appartenance pleine et entière d'une région au *dâr al-islâm*, tandis que la question de la légitimité en Sicile se pose toujours par rapport à un référent extérieur, si l'on en croit les sources dont on dispose. Peut-être cela découle-t-il aussi de l'idée que la Sicile est conquise tardivement par rapport aux premières *fitna/s* de l'Islam, que sa conquête est lente et qu'elle constitue une sorte d'horizon du *jihâd*, plutôt qu'un espace où se construit une légitimité politique assise. Contrairement à l'ensemble des autres régions du *dâr al-islâm*, jamais, sauf durant la dernière décennie de la domination islamique, la Sicile n'a été gouvernée par une entité complètement autonome.

Il conviendrait donc d'élargir l'enquête à l'ensemble des terres de l'Islam afin de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

Annliese Nef – Université Paris-Sorbonne – UMR 8167, Institut universitaire de France, UFR d'histoire, 1 rue Victor Cousin, F-75005 Paris

41. *Ibid.* p. 432, pour la version arabe et p. 437, pour la version italienne.

42. Ainsi Ibn Haqwal lui-même évoque les *fitna*-s des occupants des *ribât*-s siciliens contre lesquels il n'a pas de mots assez durs : cf. Ibn Haqwal, *Surât al-ard*, Beyrouth, 1964, p. 116 et I. Haqwal, *Configuration de la terre*, trad. J.H. Kramers et G. Wiet, Paris, 1964, p. 120 : « Les bâtiments se sont écroulés et leurs pensionnaires ont péri à la suite des troubles (*al-fitan*, pl. de *fitna*) et des rébellions qu'ils ont causés eux-mêmes pour se soustraire à l'autorité du prince. »

La *fitna* sicilienne : une *fitna* inachevée ?

La Sicile islamique (IXᵉ-XIᵉ siècle) semble peu fertile en événements qualifiés de *fitna* dans les sources. Seules quatre occurrences du terme apparaissent au cours d'un peu plus de deux siècles de domination musulmane de l'île. Ou plus exactement, des épisodes semblables à d'autres qui seraient appelés de la sorte ailleurs ne le sont pas en Sicile et la qualification d'un événement en *fitna* n'est jamais unanime chez les auteurs consultés. Les raisons de cette absence sont difficiles à établir de manière certaine, mais cette dernière semble refléter l'intégration inachevée de la Sicile à l'ensemble politique islamique aux yeux des auteurs médiévaux.

Sicile islamique – vocabulaire politique – *fitna* – Fatimides – Aghlabides.

The Sicilian *Fitna* : an Incomplete *Fitna* ?

Islamic Sicily (ninth-eleventh century) did not give birth to many events qualified of *fitna* in the sources. Only four occurrences of the word have been found during the more than two centuries of muslim domination over the island. Or, more exactly, events similar to others which are called *fitna/s* elsewhere are not qualified as such in Sicily. Moreover, the designation of an event as a Sicilian *fitna* is never unanimous among the authors. The reasons of this absence are difficult to establish with certainty, but it could reflect the incomplete political integration of Sicily into the Islamic world in the eyes of the medieval authors.

Islamic Sicily – political vocabulary – *fitna* – Fatimids – Aghlabids.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 117-128

Gilles LECUPPRE

SCHISMES ROYAUX DANS L'OCCIDENT DU XIII[e] SIÈCLE : L'ÂGE CLASSIQUE DE LA DIVISION POLITIQUE ?

Le XIII[e] siècle occidental a la réputation d'être classique, ce qui lui vaut d'ailleurs paradoxalement une certaine désaffection de la part des historiens d'aujourd'hui, hostiles aux moments d'équilibre [1]. L'impression qui se dégage est effectivement celle d'une vaste mise en ordre, en bonne ou en mauvaise part, si l'on veut songer aux progrès de la rationalité et à la mise en place d'une société de persécution. Les éléments d'unification de la chrétienté sont souvent mis en avant : une même civilisation connaît la croissance, l'urbanisation, l'épanouissement du style gothique, le triomphe de l'Université et l'action polymorphe des frères mendiants [2].

Certes, l'unité politique est une chimère moins que jamais d'actualité : l'idée impériale s'essouffle, la subordination des princes temporels par l'Église échoue, les croisades ne sont plus menées conjointement. Le signe le plus manifeste de l'égoïsme des royaumes est peut-être l'absence de réaction commune au déferlement mongol, en dépit des objurgations significativement émises par

1. M. Gabriel Martinez-Gros et M[me] Emmanuelle Tixier ont tenu à ouvrir leur réflexion sur le désordre politique à l'Occident et à la période plus tardive que je représente ici. Qu'ils soient remerciés pour leur curiosité et pour leur accueil. Dans le cadre d'un numéro consacré à la *fitna*, cet article, issu d'un désir de comparaison et de dialogue, se veut résolument synthétique et, à certains égards, pour son auteur, programmatique.

2. Deux synthèses remarquables en français illustrent bien ces phénomènes. L. GÉNICOT, *Le XIII[e] siècle européen*, Paris, 1968 (Nouvelle Clio, 18), dont le chapitre 6 est intitulé, significativement, « Une communauté d'affaires, d'esprit et de foi : l'Occident » et relève les signes de l'unité économique, technique et intellectuelle. De son côté, Jacques Le Goff est toujours resté sensible à la perfection de la période, au cours de laquelle le Moyen Âge atteindrait sa « vérité » : J. LE GOFF, *Le XIII[e] siècle. L'apogée de la chrétienté (v. 1180- v. 1330)*, Paris, 1982.

deux autorités concurrentes, celle de l'empereur et celle du pape, pareillement tombées dans l'oreille de souverains obstinément sourds[3].

Tout au moins, une certaine homogénéité semble-t-elle provenir de la diffusion d'un modèle monarchique fondé sur la transmission héréditaire, bénéficiant de l'accroissement des attributions du roi, désormais étendues à la législation, à la monnaie et à l'impôt, et largement glorifié par les penseurs politiques comme reflet du gouvernement divin sur l'univers. Les tenants de la genèse de l'État moderne situent même de manière symptomatique le décollage dans les années 1280[4]. Au centre de ce dispositif rayonne la France capétienne, force tranquille qui sait convertir la sérénité intérieure en instrument d'hégémonie. Les figures de Philippe Auguste, de Saint Louis et de Philippe le Bel, chacune dans leur style, résument la *success story*. Là, tout n'est qu'ordre et beauté. La transmission automatique à l'aîné est assurée, aucune contestation sérieuse ne se fait jour, la chance biologique de la famille est insolente, les Capétiens se montrent de bons fils[5]. Le roi de France en devient une sorte d'arbitre de la chrétienté : Louis IX apaise, Philippe IV soumet[6]. Ce sentiment de sécurité se vérifie dans une moindre mesure sur le Siège de saint Pierre : la papauté du XIIIe siècle peut se voir chahutée, mais elle n'est plus déchirée par les schismes[7].

Toutefois, l'arbre capétien, en l'occurrence le chêne de Saint Louis, ne saurait cacher la forêt – noire – de la division. En effet, la plupart des autres grands royaumes font l'expérience, durant cette période, d'une impensable dualité monarchique. Le XIIIe siècle politique européen diffère sensiblement de sa perception française et accueille force désordres parfois structurels, dont nous allons prendre la mesure, dans un premier temps, avant de répertorier les caractéristiques discursives et pratiques de cette *fitna* latine et de tenter d'en interpréter le sens au sein même des progrès enregistrés par le régime monarchique.

3. La terreur face aux « cohortes de Satan » décrites par Frédéric II n'a pas pu servir de ciment et même le projet d'un fonds de guerre commun à tous les royaumes élaboré au concile de Lyon est resté sans suites. Voir par exemple J.-P. ROUX, *Les Explorateurs du Moyen Âge*, Paris, 1985, notamment p. 66 et 88-89.

4. J.-P. GENET éd., *L'État moderne : genèse. Bilans et perspectives*, Paris, 1990.

5. A.W. LEWIS, *Le Sang royal : la famille capétienne et l'État. France (xe-xive siècle)*, Paris, 1986.

6. J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996 ; J. FAVIER, *Philippe le Bel*, Paris, 2000.

7. *Histoire du christianisme*, t. V, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, 1995 ; t. VI, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, 1995.

La multiplication… des divisions

Le titre avancé pour cet article n'était donc pas de la pure provocation, puisqu'on peut dénombrer vingt-quatre scissions de la royauté dans l'espace occidental.

Il faut d'emblée faire un sort à l'Allemagne ou à la royauté des Romains, dont l'évolution est diamétralement opposée à celle de tous ses voisins et où la crise atteint une ampleur inégalée[8]. Huit épisodes de compétition royale, pour un total de quarante années de troubles – encore les chiffres ne donnent-ils qu'une faible idée de la durée, de l'intensité et de la portée de ces situations: le *Thronstreit* qui met aux prises Philippe de Souabe et Othon de Brunswick, entre 1198 et 1208, la lutte caractérisée entre les derniers rois Staufen et les créatures de l'Église au milieu du siècle, elle-même prélude à un grand interrègne qui porte mal son nom puisque la couronne a été quasi constamment disputée entre deux rois élus[9].

Car telle est l'originalité du XIIIe siècle germanique: la succession héréditaire, qui cohabite encore avec la désignation élective pendant une cinquantaine d'années, cède tout à fait la place à ce mode de désignation générateur de tensions. Au terme du processus, stimulé par les lourdes péripéties sus-nommées, sept électeurs, guidés par un Esprit Saint étonnamment indéterminé, ou plutôt par des appétits ou des intérêts nuisibles à la cohérence de l'Empire ou de la royauté, érigent l'instabilité en condition du nouveau jeu politique[10].

Les autres entités, fidèles à un système qui nous est plus familier, ne sont pas exemptes pour autant de ce fléau. Là encore, une séquence en deux temps se dessine grossièrement.

On peut croire que la première série des problèmes qui se posent, jusqu'aux années 1240, ressortit à une définition encore incomplète des règles de la transmission dynastique. Le début du siècle serait témoin de la dernière vague d'affaires familiales déjà fréquentes au XIIe. Que le domaine Plantagenêt

8. Pour une vision d'ensemble qui outre-Rhin, significativement, ne se donne jamais pour cadre le siècle dans son ensemble: A. HAVERKAMP, *Aufbruch und Gestaltung. Deutschland 1056-1273*, Munich, 1993; P. MORAW, *Von offener Verfassung zu gestalteter Verdichtung. Das Reich im späten Mittelalter 1250-1490*, Berlin, 1985; F. RAPP, *Le Saint Empire romain germanique d'Otton le Grand à Charles Quint*, Paris, 2000.

9. La «lutte pour le trône» peut être abordée en faisant jouer les biographies royales: E. WINKELMANN, *Philipp von Schwaben und Otto IV von Braunschweig*, deux tomes, Leipzig, 1878; B.-U. HUCKER, *Kaiser Otto IV*, Hanovre, 1990; P. CSENDES, *Philipp von Schwaben. Ein Staufer im Kampf um die Macht*, Darmstadt, 2003. L'interrègne a quelque chose de systémique, il met aux prises au moins sept concurrents et requiert d'être saisi dans son contexte européen: M. KAUFHOLD, *Interregnum*, Darmstadt, 2002.

10. Sur le processus: H. MITTEIS, *Die deutsche Königswahl. Ihre Rechtsgrundlagen bis zur Goldenen Bulle*, rééd. Darmstadt, 1975.

soit âprement disputé entre Jean sans Terre et son neveu Arthur n'est pas pour nous surprendre : aucune succession anglaise ne s'est déroulée sans troubles majeurs depuis 1066 [11]. En Écosse, les deux tentatives des Mac William, cousins distants d'Alexandre II, traduisent sans doute l'essoufflement des revendications collatérales [12]. Enfin, la guerre que livre Frédéric II en Allemagne à son fils Henri (VII) peut s'entendre comme le réglage technique de la distribution des rôles entre deux générations [13].

Pourtant, une seconde vague de difficultés survient, cette fois plus intimement liée à la nature même du pouvoir monarchique et à la question de ses limites. Les thèmes voués à un bel avenir du *rex inutilis*, du tyran ou du prince étranger se substituent aux querelles de famille. Les barons anglais révoltés font appel en 1216 au prince Louis de France pour déloger Jean sans Terre, qui se refuse à appliquer la *Grande Charte* qu'ils lui ont extorquée [14]. Alphonse III de Portugal, en 1245, est utilisé pour mettre fin à l'inertie de son frère Sanche II en matière ecclésiastique [15]. Le sud de l'Italie voit se développer une interminable lutte entre Staufen et Angevins, puis entre Angevins et Aragonais, énième avatar de l'irréductibilité des positions guelfes et gibelines, si l'on veut, mais aussi expression d'une aspiration à l'autonomie des Siciliens [16]. La déposition théorique de Pierre III d'Aragon au profit de Charles de Valois, séquelle de ce face à face, peut paraître anecdotique [17]. Elle l'est en tout cas en regard de l'éviction des infants de la Cerda, héritiers directs de la Castille dans les années 1280, au bénéfice de leur oncle Sanche IV, incarnation d'un pouvoir viril et militaire, qui reflète les aspirations des grands [18]. Il n'est plus question ici d'ambiguïté des lois tacites de la succession, car les *Siete Partidas*, ouvrage de droit mis au point

11. Il convient de préciser que le trône n'est pas en cause, mais seulement la possession des territoires continentaux. J.C. Holt, « King John and Arthur of Brittany », *Nottingham Medieval Studies*, 44 (2000), p. 82-103.

12. Les historiens britanniques s'attardent peu sur ces épisodes, survenus en 1215 et 1228-1230. Mieux vaut se référer aux sources : *Chronicle of Melrose*, A.O. et M.O. Anderson éd., Londres, 1936, p. 59 ; *Joannis de Fordun Scotichronicon cum supplementis et continuatione Walterii Boweri*, t. II, W. Goodall éd., Londres, 1775, p. 57-58.

13. B. Weiler, « Reasserting Power : Frederick II in Germany (1235-1236) », dans B. Weiler et S. MacLean éd., *Representations of Power in Medieval Germany. 800-1500*, Turnhout, 2006, p. 241-271.

14. W.L. Warren, *King John*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1997.

15. J. Mattoso dir., *Historia de Portugal (1096-1480)*, vol. II, Lisbonne, 1992.

16. Le fil des événements : S. Runciman, *The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century*, Cambridge, 1958.

17. J. Petit, *Charles de Valois (1270-1325)*, Paris, 1900.

18. J.-M. Nieto-Soria, *Sancho IV, 1284-1295*, Palencia, 1994.

sous l'égide du roi Alphonse X, auraient dû l'empêcher de voir la norme et sa volonté bafouées de la sorte [19].

Pour en terminer avec ce rapide tour d'horizon, les années 1290 résument l'extrême précarité du système dynastique dans l'exemple de la *Great Cause* que connaît l'Écosse, cette grande affaire, ce grand débat, ce grand déballage durant lequel, sous l'arbitrage intéressé d'Édouard Ier d'Angleterre, pas moins de treize prétendants font valoir leurs droits au trône après l'extinction de la ligne directe [20]. Rétrospectivement, forte est la tentation de penser que les Capétiens ne doivent qu'à une baraka extraordinaire de s'être épargné cette malédiction générale.

Plusieurs mots pour un mal diffus

Comment cette calamité aujourd'hui inaperçue du beau XIIIe siècle est-elle appréhendée et expliquée par ses contemporains ?

Il faut noter, tout d'abord, qu'il n'existe pas d'équivalent latin strict de la notion de *fitna*. D'une certaine façon, la langue de l'Occident rend hommage à la division en ne la qualifiant que par une prolifération de termes interchangeables et insuffisants. Je m'appuierai sur un échantillon collecté dans les sources françaises relatives aux différents incidents survenus en Allemagne : le regard extérieur assure une sorte de neutralité [21]. Une étude sémantique, même sommaire, montre la domination des mots construits sur les préfixes apparemment contradictoires *dis* et *cum*. Le premier ensemble évoque la séparation, la scission, la discorde : on trouve *dissensio*, *divisum*, *electores se in duo dividentes*, *discordia*, et les termes sont fréquemment renforcés d'adjectifs qui rendent les expressions redondantes et les antagonismes insurmontables : *acerba dissensio*, *bifaria discissio* (une division double). Le *cum*, lui, rapproche, en ce sens qu'il faut être deux pour bien se détester : il donne la priorité à la compétition sur le dissentiment. La conflagration est une *longa concertatio* (un faux ami : l'expression signifie une « longue dispute »), un *conflictus*, où se conjuguent les verbes *contendere* et *competere*. Rares sont les expressions plus abruptes (*werra*), plus recherchées (le landgrave de Thuringe *dimicat* contre Frédéric II chez Adam de Clermont –

19. R.A. MacDonald, « Alfonso the Learned and Succession. A Father's Dilemma », *Speculum*, 40 (1965), p. 647-653.

20. A.D.M. Barrell, *Medieval Scotland*, Cambridge, 2000. Un instrument précieux : G.G. Simpson et E.L.G. Stones éd., *Edward I and the Throne of Scotland. An Edition of the Record Sources for the Great Cause*, Glasgow, 1979.

21. Voir G. Lecuppre, « Ordre capétien et confusion germanique. La compétition royale dans les sources françaises au XIIIe siècle », dans M. Aurell dir., *Convaincre et persuader : communication et propagande aux XIIe et XIIIe siècles*, Poitiers, 2007, p. 513-531.

« il le combat ») ou transposées sur un autre plan, celui du droit (*litigium imperii* chez Pierre Coral de Limoges)[22].

Malgré tout, une légère prééminence du terme *discordia* est à signaler, qui a le mérite de montrer la primauté de l'aspect affectif et de réintroduire une dimension religieuse. On se remémore à cette occasion la scène peinte par Giotto où saint François d'Assise chasse les démons qui, par leurs malins conseils, avaient monté les uns contre les autres les citoyens de la ville d'Arezzo. La connotation diabolique est perceptible ici ou là, et elle est somme toute évidente sous la plume des gens d'Église. Elle n'est pourtant, à ma connaissance, nulle part mieux développée que chez Burchard, abbé d'Ursperg, près d'Augsbourg, qui démarque à l'orée de notre période son *lamento* des expressions de l'Apocalypse, faisant sortir Discorde du puits de l'Abîme pour mieux plonger son temps dans une affliction (*magna tribulatio*) elle-même empruntée à l'évangile de Matthieu[23].

Ces allusions à la rhétorique des chroniqueurs ou des commentateurs nous amènent à l'évocation des effets de la dispute: elle dégénère en guerre civile, provoque l'intrusion dommageable des puissances étrangères, la partition du royaume et, à terme, l'affaiblissement de l'institution royale.

Il est parfois délicat d'évaluer la gravité d'une conflagration, tant est convenue la description des maux propres à la guerre civile: la litanie des dévastations, dépopulations, incendies et rapines présente un côté systématique. Plus aiguë est la juste compréhension du rôle joué par les royaumes extérieurs. En Allemagne, sans même parler de la papauté, les auteurs ressentent comme une humiliation l'ingérence croissante des Plantagenêt, parents des rois des Romains, de leurs rivaux capétiens et même, épouvantable surprise, de la lointaine Castille. Le conflit sicilien puis aragonais a des allures indubitables de tournoi international. Toutefois, c'est sûrement en péninsule ibérique, où la problématique de l'unité et de l'altérité se décline plus nettement qu'ailleurs, que l'alliance étrangère menace l'existence même des royaumes certes en expansion, mais de taille toujours modeste. La guerre civile portugaise voit s'affronter en coulisse la Castille et la France. Plus tard, les infants de la Cerda trouvent refuge et soutien auprès de l'Aragon et de la France[24]. Dès avant que le problème ne

22. *Flores historiarum*, O. HOLDER-EGGER éd., *MGH, SS*, 26, p. 591 : « Landegravius Thoringie, Frederico condempnato, in imperatorem eligitur et contra Fredericum dimicat; sed infra 4 annos obit. » *Majus chronicon lemovicense, a Petro Coral et aliis conscriptum*, *RHF*, XXI, p. 785 : « Eodem anno, rex Castellae volebat venire Lugdunum cum armis, pro litigio Imperii. »

23. O. HOLDER-EGGER et B. von SIMSON éd., *Die Chronik des Propstes Burchard von Ursberg*, *MGH SS. Rer. Germ. in usum schol.*, 16, 1916, p. 82.

24. G. DAUMET, *Mémoire sur la relation de la France et de la Castille de 1255 à 1320*, Paris, 1914. Á. MASIA de ROS, « Las pretensiones de los infantes de la Cerda a la corona de Castilla en tiempos de Sancho IV y Fernando IV. El apoyo aragonés », *Medievalia*, 10, *Estudios dedicados al profesor Frederic Udina i Martorell (IV)*, 1992, p. 255-279.

devienne uniquement leur, Alphonse X est allé très loin dans la logique de la désintégration, mendiant contre son fils le secours des Mérinides du Maroc, et menaçant par ses testaments successifs de transmettre son royaume aux Français ou d'y tailler des principautés vassales en Andalousie pour ses cadets. La discorde ou même l'anticipation de la discorde fait ressentir en premier lieu ses effets sur les territoires récemment acquis, comme l'attestait déjà la politique des apanages de Louis VIII, une soixantaine d'années plus tôt. La partition n'est pas seulement l'écho du rapport géo-stratégique des forces, comme en Allemagne ou en Sicile, elle est d'abord dans les esprits.

Le dernier phénomène lié à ce type de crise affecte le statut du roi. La couronne des Romains, tous le constatent, s'achète au prix de concessions matérielles et symboliques qui sont autant de disgrâces pour la fonction suprême. Dans la foire d'empoigne qu'est la *Great Cause*, il est bien entendu que chaque candidat doit reconnaître pour suzerain le grand frère anglais et dissoudre l'essentiel de l'âme écossaise dans les futurs appels en justice à Londres ou les exotiques campagnes à venir en Gascogne.

Malgré tout, l'un des caractères particuliers du schisme royal au XIIIe siècle est qu'il ne se détériore pas souvent en anarchie pure et simple, comme cela avait pu être le cas cent ans auparavant, à l'occasion de l'interminable pugilat entre Étienne de Blois et l'impératrice Mathilde, par exemple, quand la plupart des châtelains anglais s'étaient repliés sur la plus petite unité de commandement pour exercer toutes les fonctions régaliennes et terroriser leur propre population[25]. Non, au XIIIe siècle, plusieurs éléments se conjuguent pour empêcher l'émiettement absolu : en Allemagne, les princes forment un échelon intermédiaire solide et le vrai pouvoir s'est déplacé à leur niveau ; ailleurs, la crise peut être brève, comme au Portugal, ou opposer frontalement deux partis aux traditions de gouvernement également vigoureuses, à l'image du clivage entre Naples et la Sicile. Seule la Castille sombre momentanément dans la confusion, lorsqu'une phase de minorité, celle de Ferdinand IV, vient ajouter ses conséquences toujours délétères à un premier mouvement puissamment centrifuge[26].

La division, prélude au débat

La transition est donc aisée vers une troisième et dernière partie de l'analyse, qui tend à indiquer qu'en dépit des interventions extérieures et de

25. Sur ce point, citons une biographie (H.R.C. DAVIS, *King Stephen*, Londres/New York, 1990), une étude complète et polyphonique (E. KING éd., *The Anarchy of King Stephen's Reign*, Oxford, 1994) et une réflexion à caractère plus historiographique (G.J. WHITE, « The Myth of the Anarchy », dans C. HARPER-BILL éd., *Anglo-Norman Studies*, 22, Woodbridge, 2000, p. 323-337.

26. C. GONZÁLEZ MÍNGUEZ, *Fernando IV, 1295-1312*, Palencia, 1995.

l'absence de procédure infaillible pour surmonter ces ruptures, les royautés dédoublées peuvent être considérées comme le signe paradoxal des progrès de la monarchie.

Championne théorique de l'unité, sous son égide, la papauté est en réalité créatrice de perturbations, pour au moins la moitié des cas étudiés. Elle dispose de plusieurs armes redoutables pour fragiliser les États, qu'ils soient vassaux directs ou non : la représentation au sein du collège des électeurs au trône des Romains (parmi les princes, les archevêques de Trèves, Mayence et Cologne se veulent la *sanior pars*), les verdicts rendus en situation de litige, en faveur d'Othon IV, de Frédéric II ou du jeune Henri III d'Angleterre, la déposition sèche, enfin, même si elle n'est pas toujours suivie en pratique – Sanche de Portugal et Manfred de Sicile ont été en effet évincés, mais Frédéric II et Pierre d'Aragon ont tenu bon.

Très exceptionnellement, le Saint-Siège peut au contraire faire œuvre d'apaisement et permettre le dépassement des antagonismes, sinon la réconciliation : par l'entrevue de Beaucaire, en 1275, Grégoire X amène à résipiscence Alphonse X de Castille, qui renonce au titre très virtuel de roi des Romains auquel il s'accrochait depuis 1256, parasitant l'action de ses concurrents, Richard de Cornouailles, puis Rodolphe de Habsbourg. Une forme d'autorité supérieure se fait aussi entendre dans l'aboutissement de la *Great Cause* écossaise, celle du suzerain anglais, qui n'est pas sans parodier et détourner le rôle joué auparavant par Saint Louis au cœur d'affaires analogues relatives au rang comtal, niveau qui tout au long du siècle, soit dit en passant, ne s'est pas montré moins avare de déchirements – mais ceci est une autre histoire [27] !

Quoi qu'il en soit, les instances éminentes n'interviennent que rarement pour départager les rois. La voie de fait reste la plus fréquemment empruntée pour résoudre les drames, qu'il s'agisse de la disparition physique opportune de l'un des compétiteurs (Philippe de Souabe, assassiné par ailleurs, Sanche de Portugal et Conrad IV, qui ne font pas de vieux os) ou de la victoire plus ou moins directe de l'un des partis (Othon de Brunswick ne se remet pas de la défaite de Bouvines et laisse le champ libre à Frédéric ; Adolphe de Nassau est tué au cours de la bataille de Göllheim en 1298 par son ennemi Albert de Habsbourg) [28]. Les expériences longues et douloureuses de la Sicile et de la Castille nous rappellent néanmoins que la dualité se reporte facilement sur la génération suivante.

27. Que l'on songe seulement aux affaires de Flandre et Hainaut, ou à la situation du comté de Bourgogne.

28. Sur Adolphe de Nassau, E. Schubert, « Die Absetzung König Adolfs von Nassau », dans M. Thumser, A. Wenz-Haubfleisch et P. Wiegand éd., *Studien zur Geschichte des Mittelalters. Jürgen Petersohn zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, 2000, p. 271-301.

Signe des temps, de nouveaux acteurs, les ligues urbaines, exaspérées par la prolongation de l'insécurité, essaient de peser sur les débats. Le *Städtebund*, la ligue du Rhin, fait preuve d'une clairvoyance remarquable juste avant l'interrègne, en enjoignant aux électeurs de ne plus désigner deux monarques à la fois[29]. Les *hermandades* sauvent le petit Ferdinand IV contre ses multiples adversaires en se prononçant pour lui[30].

Ce dernier indice transforme à sa façon les schismes royaux en autant de signes avant-coureurs de l'élargissement du débat politique. Le cas anglais, précoce, nous apprend éloquemment qu'aux empoignades royales succède non pas un temps de paix dans l'unité, mais une guerre civile en réalité plus profonde entre le roi et les barons[31]. Le XIIIe siècle formule des questions inédites, que nous avons évoquées ici ou là, à propos des limites du pouvoir royal, de l'émergence des nations et de l'administration familiale des empires disparates.

Loin de représenter une période d'équilibre ou de fossilisation sur ce plan, le bon temps de Saint Louis correspond en Occident à une crise de croissance de la monarchie, encore féodale, déjà administrative et peut-être bientôt moderne. Il donne deux cadres à la compétition naturelle entre partis ou forces sociales. Avec l'élection, la double royauté devient une forme fréquente, presque banale, l'avantage du système consistant à diminuer la virulence des désaccords en les pérennisant[32]. La transmission héréditaire, pour sa part, s'impose sous des dehors faussement simples en laissant de nombreux problèmes ouverts. Les remèdes apportés viennent tard (la loi de succession française n'est complète qu'en 1374) et ne permettent jamais une guérison définitive[33]. Le royaume de France passe bien après les autres au crible du schisme royal pour des démêlés dont la seule évocation est un défi à l'imagination – la guerre de Cent Ans, prodrome à son tour de la guerre civile.

29. E. BIELEFELDT, *Der Rheinische Bund von 1254*, Spire, 1937.

30. C. GONZÁLEZ MÍNGUEZ, *Contribución al estudio de las Hermandades en el reinado de Fernando IV de Castilla*, Vitoria, 1974.

31. Les théories conciliaires de gouvernement trouvent leur point d'aboutissement dans la guerre des barons. Voir notamment J.R. MADDICOTT, *Simon de Montfort*, Cambridge, 1994.

32. Pour une réhabilitation de l'élection, dans un article presque facétieux : J. GILLINGHAM, « Elective Kingship and the Unity of Medieval Germany », *German History. The Journal of the German History Society*, 9/2 (1991), p. 124-135. Le regard sur la pratique change même chez les tenants de la voie dynastique : G. LECUPPRE, « Schisme impérial, schisme pontifical : le regard des sources françaises sur les élections doubles dans la première moitié du XIVe siècle », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* (2010), p. 145-161.

33. Une somme d'études de cas sur ces tâtonnements : F. LACHAUD et M. PENMAN éd., *Making and Breaking the Rules : Succession in Medieval Europe, c. 1000-c. 1600. Établir et abolir les normes : la succession dans l'Europe médiévale, vers 1000-vers 1600*, Turnhout, 2008.

Concluons sur cette idée que c'est parce qu'il est devenu puissant au XIIIe siècle que le roi occidental a le devoir de se montrer efficace et que le trône est disputé [34]. L'instabilité est la condition du dynamisme d'une période qui a su diviser pour mieux faire régner.

Gilles LECUPPRE, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Département d'histoire, EA 1587, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

34. L'opposition pour la couronne entre l'enfant-roi et son oncle paternel devient la norme du schisme politique à la fin du Moyen Âge, confirmant à la fois le succès de la transmission par le sang et le désir d'efficience : G. LECUPPRE, « L'oncle usurpateur à la fin du Moyen Âge », dans M. AURELL dir., *La Parenté déchirée : les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, 2010, p. 147-156.

Schismes royaux dans l'Occident du XIIIe siècle : l'âge classique de la division politique ?

Il est communément admis que le XIIIe siècle occidental correspond à un âge classique, qui a permis un cheminement tranquille vers l'équilibre, le progrès, ou tout au moins l'unité. Toutefois, le domaine politique présente des résultats plus contrastés. Les rois de France ont bien consolidé leur emprise sans connaître les affres de l'inquiétude, tandis que le reste de l'Europe a vécu de nombreux schismes royaux. En Germanie, division rime de toute évidence avec élection, mais la transmission dynastique du pouvoir n'a pas empêché les autres royaumes de sombrer de temps à autre dans des crises de cette nature. Bien sûr, les chroniqueurs ne disposent pas d'équivalents latins ou vernaculaires de la notion de *fitna*. Ils perçoivent néanmoins avec acuité les effets néfastes de ces duels au sommet, qui menacent de se terminer en anarchie pure et simple. La résolution de conflits si radicaux ne coule pas de source. Quand le recours à la voie de fait ou à l'autorité supérieure du pape ou du suzerain n'y suffit pas, barons et ligues urbaines pensent peu à peu avoir leur mot à dire sur le sujet. Ainsi, la discorde nous révèle-t-elle paradoxalement l'importance et la popularité acquises par la royauté.

XIIIe siècle – compétition royale – guerre civile – royauté.

Royal Splits in Thirteenth Century West: the Classical Age of Political Division?

The generally accepted view is that the Latin West reached during the thirteenth century its classical era and peacefully found its way towards equilibrium, progress or, at least, unity. However, political issues seem somewhat uneven. French kings consolidated their hold on their subjects without worrying in the slightest, whereas the rest of Europe experienced numerous royal splits. In Germany, there was an obvious link between division and election, but the dynastic transfer of power did not prevent other kingdoms from sinking, occasionally, into such crises. Of course, there is no Latin or vernacular word to express that native version of *fitna*. Chroniclers nevertheless had an acute awareness of the harmful effects of those summit duels which could potentially end in mere anarchy. Such radical conflicts were not easily resolved. When resorting to force or to the superior authority of popes or overlords was not enough, barons and urban leagues progressively thought they were entitled to have their say in the matter. Thus, discord paradoxically revealed how important and popular kingship had become.

Thirteenth century – royal competition – civil war – kingship.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 129-156

Franck COLLARD

LE POISON ET LE SANG DANS LA CULTURE MÉDIÉVALE

Le sang est un objet d'histoire très observé depuis une vingtaine d'années chez les médiévistes [1], invités par Huizinga en son temps à humer l'« odeur mêlée du sang et des roses » qu'aurait exhalée « l'automne du Moyen Âge ». Cette hématoscopie historienne a déjà offert quelques beaux diagnostics. Outre les réflexions de J. Le Goff sur le tabou du sang et la dévalorisation des métiers ménageant un contact avec lui [2] ou l'étude de M.-C. Pouchelle sur « Le sang et ses pouvoirs au Moyen Âge [3] », on peut rappeler quelques publications récentes, sans nulle prétention à l'exhaustivité. En 1997, le CRISIMA réunissait à Montpellier son quatrième congrès sur le thème du « sang au Moyen Âge [4] ». La *Micrologus'Library* a fait paraître en 2005 un volume collectif, le treizième de sa collection, intitulé *Blood in History and Blood Histories* [5]. Bettina Bildhauer a publié en 2006 un *Medieval Blood* privilégiant les sources germaniques [6]. L. Moulinier a fourni en 2004 un commode article de synthèse pour ce qui est de

1. Ce texte est la version remaniée d'une conférence faite à l'occasion du congrès de l'International Medieval Society, réuni en Sorbonne les 24-26 juin 2008 sur le thème du sang.

2. J. Le Goff, « Métiers licites et métiers illicites dans l'Occident médiéval », dans Id., *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1979, p. 91-107, voir p. 93.

3. M.-C. Pouchelle, « Le sang et ses pouvoirs au Moyen Âge », dans A. Farge éd., *Affaires de sang. Mentalités*, Paris, 1988, p. 17-41.

4. *Le Sang au Moyen Âge,* Actes du quatrième colloque international de Montpellier, université Paul-Valéry, 27-29 novembre 1997, éd. par le Centre de recherche interdisciplinaire sur la société et l'imaginaire au Moyen Âge, Montpellier, 1999.

5. M. Gadebusch Bondio éd., *Blood in History and Blood Histories*, Florence, 2005 (Micrologus'Library, 13).

6 B. Bildhauer, *Medieval Blood*, Cardiff, 2006.

la dimension médicale de la question[7]. Enfin, pour citer un dernier exemple, la médiéviste de formation Vanessa Rousseau a produit, dans les mêmes moments, un ouvrage dense et inégal portant pour titre « Le goût du sang » et regardant en réalité davantage l'époque moderne[8].

Si le thème suscite tant d'intérêt, si l'historien déjà ogre se fait volontiers vampire, c'est que le sang se place au carrefour de nombreux secteurs d'investigation historique, de l'histoire de la pensée médicale à l'histoire religieuse en passant par celle de la justice et par l'histoire sociale, sans oublier l'histoire politique qui a pris en compte le « sang royal[9] ». Il est aussi à la confluence de méthodes d'approche variées, linguistiques, anthropologiques, juridiques voire psychanalytiques. *A priori*, il semble en revanche bien éloigné du poison. Le *venenum* qui retient notre attention depuis des années[10] paraît de prime abord utilisé précisément afin d'éviter – pour occulter – l'effusion de sang qui caractérise et matérialise le crime et il constitue l'arme non sanglante par excellence. Pourtant, quand le Religieux de Saint-Denis raconte l'ignoble meurtre par poison projeté par le roi de Navarre Charles le Mauvais contre les ducs de Berry et de Bourgogne en 1385, il écrit à propos du candidat au trône de France : *sanguinem consanguineorum sitiret*, il était assoiffé du sang de ses cousins[11]. Bien sûr, le récit très élaboré du chroniqueur cherche – et d'ailleurs trouve – l'effet de style. Mais il invite à aller voir de plus près les rapports que le poison peut entretenir avec le sang.

Il vaut donc la peine d'essayer de cerner les modes d'articulation rien moins qu'univoques du poison et du sang. Nous devons puiser dans un échantillon de sources nécessairement variées, narratives, juridiques et judiciaires, morales et religieuses, médicales et scientifiques, ces dernières constituant, à travers les traités des poisons en particulier, la documentation privilégiée parce qu'elle fait actuellement l'objet d'une enquête d'ensemble[12]. On commencera par voir les éléments de dissociation, voire d'opposition entre sang et poison. Ensuite seront abordés les éléments de rapprochement et de combinaison. Enfin, la question

7. L. Moulinier-Brogi, « Le sang entre savoirs et questionnements, science et imaginaire », *Cahiers art et science*, 8 (2004), p. 53-73 (= n° spécial : *1453*).

8. V. Rousseau, *Le Goût du sang*, Paris, 2005.

9. A. Lewis, *Le Sang royal*, Paris, 1986 (1e éd. anglais, 1981). C. Beaune, « Les ducs, le roi et le Saint Sang », dans F. Autrand, C. Gauvard et J.-M. Moeglin éd., *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris, 1999, p. 711-732.

10. F. Collard, *Le Crime de poison au Moyen Âge*, Paris, 2003 ; Id., *Poison et pouvoir. Histoire d'un crime politique de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2007.

11. *Chronique du Religieux de Saint-Denis*, VI, 4 (éd. L.-F. Bellaguet, Paris, 6 vol., 1839-1852, réimpr. 1995, t. I p. 355).

12. Cette recherche sur les traités des poisons du Moyen Âge à la Renaissance doit faire l'objet d'un livre publié dans la collection « Micrologus ».

nodale du sang comme poison sera traitée avec quelque détail. Une facette supplémentaire du fascinant sang pourra ainsi, espérons-le, être sinon révélée par une cruentation intellectuelle, du moins éclairée.

Veneficium abhorret a sanguine : deux univers séparés dans la sphère criminelle

Le premier point de la réflexion se place essentiellement sur le plan de l'anthropologie criminelle, juridique et judiciaire. Deux aspects d'inégale importance sont à aborder : celui de la nature du crime de poison, crime sans effusion de sang ; celui, plus secondaire, de son châtiment, le plus souvent non sanglant.

Sine effusione sanguinis sed horrendum scelus

Le sang que veut boire le roi de Navarre en faisant empoisonner ses ennemis par un de ses sbires n'est qu'une métaphore de la vie à enlever. Charles le Mauvais entend priver de sang, c'est-à-dire du fluide vital, les princes de (son) sang sans en répandre le sang, suivant une procédure meurtrière à l'exact opposé de celle de Jean sans Peur, qui, une vingtaine d'années plus tard, devait faire verser le sang du duc d'Orléans sur le pavé de Paris[13]. L'historien allemand Martin Kintzinger y a vu récemment un signe de mutation dans la résolution des conflits politiques, une sorte de retour à la voie de fait sanglante après un intermède de crimes dépourvus de sang, dont le crime de poison[14]. La subsistance d'affaires d'empoisonnements politiques en nombre non négligeable tout au long du xve siècle rend l'hypothèse assez douteuse. Quoi qu'il en soit, à de rares exceptions théoriques près qui regardent des poisons inusités au Moyen Âge, le sang ne coule pas du corps quand le poison s'écoule dans l'organisme. Au temps de l'Empire de Rome, le pseudo Quintilien l'écrit déjà dans ses *Declamationes* : *non spargit cruorem [venenatio]*[15]. Anthropologues et ethnologues pourraient même voir dans l'empoisonnement une sorte d'implosion cachant à l'intérieur ce que le crime sanglant fait ressortir à l'extérieur, le sang signant et manifestant le crime alors que le poison l'escamote, l'occulte, l'intériorise.

13. Voir B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, 1992, notamment p. 29 et suiv.

14. M. Kintzinger, « *Maleficium et veneficium*. Gewalt und Gefahr für den Fürsten im französischen Spätmittelalter », dans M. Kintzinger et J. Rogge éd., *Königliche Gewalt — Gewalt gegen Könige. Macht und Mord im spätmittelalterlichen Europa*, Berlin, 2004, p. 71-99.

15. Ps. Quintilien, *Declamationes XIX majores*, éd. L. Hakansan, Stuttgart, 1982, n° 17, p. 346.

L'économie du sang faite par l'empoisonneur répond-elle à une *abhorratio sanguinis* conditionnée par divers motifs ou à une stratégie de contournement qui serait dictée par la seule recherche d'une efficacité maximale assurée par l'occultation du crime et la vulnérabilité de l'agressé ? La première solution, évidemment la plus séduisante pour notre propos, doit chercher les raisons de ce rejet du sang du côté des *toxicatores* et, dans une moindre mesure, du côté des *venenati*. On pourrait penser que, quoique criminels de la pire sorte, certaines catégories d'empoisonneurs choisissent le venin pour ne pas avoir à transgresser des interdits, notamment canoniques. On songe évidemment aux clercs que l'*abhorratio sanguinis* de leur corps d'appartenance (*Décret de Gratien*, XXIII, 8) pourrait avoir plus particulièrement voués à l'usage du venin. Dans une moindre mesure, on pourrait aussi penser que l'appartenance d'une victime au clergé désignerait celle-ci à subir de préférence une forme de meurtre non sanglante. Hélas, le demi-millier de cas rassemblés par nos enquêtes passées[16] invalide ces hypothèses. La condition ecclésiastique des victimes n'inspire aux meurtriers nulle crainte et nul refus de verser le sang. Les évêques agressés des xe-xiiie siècles étudiés par M. Soria-Audebert[17], les abbés et prieurs trucidés dans un bain de sang[18] le prouvent. Et du côté des empoisonneurs, si les clercs ne manquent pas, il ne manque pas non plus des membres de l'Église pour ignorer, le temps d'un homicide, son horreur du sang. Les mauvais moines de Saint-Gildas-de-Ruys n'hésitent pas à se convertir au glaive devant l'insuccès des poisons destinés à Abélard[19]. Il faut donc en revenir à l'explication plus banale et, partant, plus décevante : élire le poison comme *modus necandi* ne veut pas dire refuser le sang par respect de lois plus fortes que le crime ou par respect des tabous. Cela signifie avant tout vouloir donner de l'efficacité par discrétion à son geste, donc enlever à la victime ses chances de se défendre.

Quelles que soient ses raisons, le *modus agendi* de l'empoisonneur place son crime en discordance complète avec la vision commune de l'homicide. Elle est étroitement liée au sang dans la culture antique et médiévale. Dans les codes

16. Voir n. 10.

17. M. Soria-Audebert, *La Crosse brisée. Des évêques agressés dans une Église en conflit (royaume de France, fin x^e^-début xiiie siècle)*, Turnhout, 2005.

18. C'est le travail de doctorat que mène sous notre direction E. Lusset. Un article à paraître dans les actes du colloque *Martyres* (Nanterre, novembre 2009) sous le titre « Abbés et prieurs martyrs ? Enquête sur les violences infligées aux supérieurs des communautés régulières au bas Moyen Âge » approfondit l'enquête esquissée par A. Dimier, « Violences, rixes et homicides chez les cisterciens », *Revue des sciences religieuses*, 46 (1972), p. 38-57.

19. Pierre Abélard, *Historia calamitatum*, éd. J. Monfrin, Paris, 1967, p. 107 : « Jam quidem non de veneno sed de gladio in jugulum meum tractantes... »

barbares puis dans les coutumiers[20], dans les pénitentiels aussi (l'article 35 du pénitentiel colombanien pour les laïcs définit l'homicide comme le fait « d'avoir répandu le sang d'autrui »)[21], l'effusion de sang non seulement matérialise le crime mais donne l'échelle de sa gravité. Cet aspect se retrouve encore dans une ordonnance de 1381 et il détermine la lourdeur des peines[22]. La pratique judiciaire sanctionne les « battures à sang » plus lourdement que les simples bagarres, parce que l'écoulement de sang génère une souillure sociale à laver plus profondément[23]. Le recours au poison échappe à cette logique de même qu'à l'usage de la violence physique (origine de l'*effusio sanguinis*), même si la mort par empoisonnement passe pour *occisio per vim* comme le dit un acte de l'affaire concernant la comtesse Mahaut d'Artois après la mort suspecte de Louis X[24]. Mais la *vis* s'oppose simplement ici à la nature, violentée dans son cours normal.

Non violente et non sanglante, la *toxicatio* semble donc à part, étrangère aux horizons habituels de définition de l'homicide, elle échappe à la logique de l'échelle des crimes fondée sur un critère qu'elle évacue par sa procédure même et perturbe donc gravement le système de représentation des délits et des peines. Dans une conception formaliste et littérale des choses prédominante dans le haut Moyen Âge, cette caractéristique pourrait valoir l'impunité au *venenator* même son crime connu. La très négative perception du *veneficium* depuis l'Antiquité et tout au long des temps médiévaux s'explique aussi sans doute par le souci de déjouer ce piège. Il s'agit d'un *horrendum scelus* affirme le pape Jean XXII qui appuie la formule sur un rescrit d'Hadrien selon lequel « il est plus grave de tuer par le poison que par le glaive[25] », sans sang plutôt qu'avec, si l'on veut mettre les choses dans la perspective de cette enquête. Un passage des *Miracles de Notre-Dame par personnages* représentés à Paris au cours du XIVe siècle oppose l'effusion de sang aux herbes et venins considérés comme de bien pires

20. Afin de ne pas énumérer les sources, on renverra à J.-M. CARBASSE, *Introduction historique au droit pénal*, Paris, 1990, p. 279 et C. GAUVARD, « *De grace especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, 2 vol., Paris, 1991, chap. 18.

21. C. VOGEL, *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, rééd. 1982, p. 70.

22. X. ROUSSEAU et M.-S. DUPONT-BOUCHAT, « Le prix du sang. Sang et justice du XIVe au XVIIIe siècle », dans A. FARGE éd, *Affaires de sang*..., p. 43-71.

23. Voir C. GAUVARD, « *De grace especial* », chap. 3 et 18.

24. M. DE GODEFROY MÉNILGLAISE, « Mahaut, comtesse d'Artois », *Mémoire de la société des antiquaires de France*, 28 (1864), p. 181-230, Acte innocentant la princesse, octobre 1317, p. 208.

25. E. ALBE, *Autour de Jean XXII : Hugues Géraud, évêque de Cahors, l'affaire des poisons et des envoûtements*, Cahors-Toulouse, 1904, commission donnée pour l'instruction du procès d'Hugues Géraud, le 22 avril 1317, à Galhard de Riez, p. 163 ; *Codex Justinianus*, IX, 18 (éd. KRÜGER-MOMMSEN, Berlin, 1877, p. 379 [*Corpus juris civilis*, Berlin, 1872-1895, t. II]).

moyens d'attenter à la vie d'autrui[26]. La parenté de l'empoisonnement avec la sorcellerie, visible dans l'emploi du même mot *veneficium* pour les désigner l'un et l'autre, provient notamment de cette commune procédure non sanglante mais néanmoins abominable[27].

La troublante dématérialisation du crime commis par poison, c'est-à-dire l'absence de plaies et de sang, paraît bien être une des clefs d'explication de la perception de la *toxicatio* comme *horrendissimum scelus* parce qu'en dissociant l'homicide du sang versé, elle vient brouiller les catégories criminelles et désorienter les esprits. Le défaut de sang fait sortir l'empoisonnement de la criminalité ordinaire, il faut donc affirmer bien fort la nécessité de sa répression et le ramener, comme fait le Religieux de Saint-Denis, aux crimes les plus sanglants.

Qui a tué sans verser le sang périra de la même façon ?

L'examen des peines prévues pour les empoisonneurs et appliquées plus ou moins conformément aux normes fait apparaître en général un évitement du sang. Toute la question est de savoir si cet évitement se relie, par une analogie fréquemment présente dans le système pénal médiéval, aux modalités pratiques du crime châtié. Il est vrai que les textes juridiques prévoient la peine du feu pour les *venefici* et que cette peine se retrouve dans un certain nombre de cas pratiques[28]. Également non sanglant, et opéré indirectement par le feu, l'ébouillantement, en principe destiné aux faux monnayeurs, est aussi infligé, par exemple en Angleterre à partir de 1531[29]. Outre la volonté de terroriser d'éventuels candidats à l'emploi du venin par un supplice horrible qui devait d'ailleurs être remis en cause une trentaine d'années plus tard, il est possible de voir dans le choix de ce type de châtiment une raison analogique : aux décoctions qui transforment la matière en poison – les mêmes qui entrent dans les processus de fabrication de la fausse monnaie traditionnellement punie par l'ébouillantement – doit correspondre la lente « cuisson » du supplicié.

26. *Miracles de Notre-Dame par personnages*, éd. G. Paris et U. Robert, 8 vol., Paris, 1876-1893, t. V, p. 178, miracle de Berthe, v. 650 et suiv. : à une dame épouvantée de voir son sang couler, le roi Pépin répond que ce n'est rien car son agresseur (la fille de sa servante) aurait pu tuer la dame « ou par herbe ou par venin » (v. 654).

27. Sur cette parenté, voir F. Collard, « *Veneficiis vel maleficiis*. Réflexion sur les relations entre le crime de poison et la sorcellerie dans l'Occident médiéval », *Le Moyen Âge*, 109-1 (2003), p. 9-57.

28. Ces aspects normatifs et judiciaires sont traités dans notre *Crime de poison*, chap. 6, p. 216 et suiv.

29. K.J. Kesselring, « A Draft of the 1531 "Acte for Poysoning" », *The English Historical Review*, 468 (2001), p. 894-899.

Mais, au vrai, l'absence de sang versé ne paraît pas un critère déterminant pour la fixation des modalités de la peine. Plusieurs arguments vont contre cette idée d'une correspondance entre le crime et son châtiment. Le droit canon refuse de considérer la peine capitale comme *effusio sanguinis*[30]. Par ailleurs, des modes non sanglants d'application de la peine capitale, telle la pendaison, viennent punir des crimes de sang. Comme l'écrivent X. Rousseau et M.-S. Dupont-Bouchat, « le sang répandu n'appelle qu'exceptionnellement le sang du coupable[31] ». Des empoisonneurs souffrent d'une mise à mort répandant leur sang, pour peu que la condition de leur victime en fasse des lèse-majesté : voir les sbires du roi de Navarre lors d'une précédente affaire mise au jour en 1378[32]. Symétriquement, la peine du feu prévue pour les *impotionatores*, encore prévue dans l'ordonnance de 1682, tire son origine de l'assimilation, remontant au droit romain, de l'empoisonnement aux pratiques magiques[33]. Certes, il est toujours possible de soutenir que cet apparentement reposant sur les évidentes similitudes qui existent entre des modes de nuisance sans contact et à saveur diabolique a entraîné, pour cette seule raison, l'absence de sang versé dans l'exécution capitale. Mais il faut bien plutôt y voir l'expression d'un commun rejet radical de deux crimes abominables dont il faut littéralement anéantir les adeptes, ce que le feu permet de réaliser.

Un rapport d'exclusion existe donc bel et bien entre poison criminel et sang. Il serait bien hasardeux d'en faire la traduction de la volonté délibérée des empoisonneurs. Cette exclusion de fait peut en revanche expliquer en partie la place à part de la *toxicatio* dans la perception des crimes au Moyen Âge occidental. Mais il est douteux que ce rapport ait conditionné le mode d'exécution des empoisonneurs. Surtout, ce rapport d'exclusion n'est en rien exclusif. Il souffre beaucoup d'exceptions. Poison et sang peuvent en effet parfaitement se combiner.

Le sang au service du poison

Au-delà du rapprochement essentiellement rhétorique fait par le Religieux de Saint-Denis, on peut trouver des terrains communs au poison et au sang : dans l'ordre criminel lui-même, avec une combinatoire constatée depuis les temps les plus reculés, mais qui pose problème ; dans l'ordre médical ensuite, le sang étant

30. Yves de Chartres, *Panormia*, VIII, 53, Paris, 1647 et *PL*, t. CLXI, col. 1315 : « Homicidas et sacrilegos et venenarios punire non est effusio sanguinis sed legum ministerium. »

31. X. Rousseau et M.-S. Dupont-Bouchat : « Le prix du sang... »

32. *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, éd. R. Delachenal, Paris, 4 vol., 1917-1920, t. II, p. 301.

33. F. Collard, *Crime de poison...*, p. 224 et 228.

le vecteur par excellence du poison ; dans l'ordre symbolique des représentations enfin, les deux matières ayant en commun la fluidité.

Venenatio cum effusione sanguinis *: le problème des armes empoisonnées*

La première combinaison entre sang et poison se rencontre dans une pratique qui remonte aux temps les plus anciens, qui affecte aussi la guerre et la chasse, et qui, à l'alternative agression sanglante/empoisonnement, substitue au contraire leur conjonction cumulative, invalidant l'hypothèse d'un choix du poison par refus du sang. La procédure qui consiste à enduire de poison glaives, poignards, flèches ou carreaux d'arbalètes pour entailler ou transpercer le corps d'un adversaire permet d'infecter le liquide vital qui circule dans les veines mais n'en exclut aucunement l'effusion. On peut s'interroger sur les raisons de cette alliance du coup sanglant et du venin perfide, l'interprétation la plus commune étant celle de la recherche d'une efficacité maximale. Mais il n'est pas interdit d'y voir aussi un rituel magique, accompli pour démultiplier la force destructrice de l'arme tranchante en faisant pénétrer dans l'organisme par son truchement des substances mystérieuses qui pallieront aussi éventuellement la maladresse de l'agresseur[34].

Grégoire de Tours met en scène les meurtriers de Sigebert et Childebert, trempant leurs poignards dans un fort poison[35]. Il signale par ailleurs que les Francs, comme tant d'autres peuples guerriers, utilisaient du poison de flèche à base de végétaux[36]. Dans la guerre dite chevaleresque, mais en vérité dénaturée dès le XIIe siècle par l'usage des armes de trait qui ignorent le combat singulier entre pairs et sont abominées par l'Église (qui condamne au XIIe siècle l'usage de l'arbalète), le sang et le venin se combinent encore : Richard Cœur de Lion passe pour être mort en 1199 d'un trait empoisonné, l'infection de sa plaie ayant sans doute été prise pour l'effet d'un quelconque poison[37]. La littérature ne manque pas d'exemple d'épées envenimées. Dans le cas de Tristan, ce sont l'épée du Morholt et la lance d'Estout qui passent pour avoir été trempées dans du poison[38]. Sans doute à cause des façons de faire des membres de la secte

34. Voir L. LEWIN, *Die Pfeilgifte*, Berlin, 1894 ; E. PERROT et E. VOGT, *Poisons de flèches et poisons d'épreuves*, Paris, 1913.

35. GREGORIUS EPISCOPUS TURONENSIS, *Historiarum libri decem* (*Zehn Bücher Geschichten Gregorius* < *Turonensis* >), éd. B. Krusch et R. Buchner, Darmstadt, 1970, t. I, p. 270 et t. II, p. 196-198.

36. *Ibid.*, t. I, p. 82.

37. MATTHIEU PARIS, *Chronica majora*, éd. H.R. LUARD, 7 vol., Londres, 1872-1883, trad. A. HUILLARD-BRÉHOLLES, 9 vol., Paris, 1841, t. II, p. 300 de la traduction.

38. Voir *Les Fragments du* Roman de Tristan, *poème du XIIe siècle*, éd. B.H. WIND, Genève, 1960, v. 1046 et suiv., p. 127-128 : Tristan envenimé par l'épée du Morholt, et v. 2250 et *sq.* : Tristan

des Assassins, cette combinaison de deux armes sanglante et non sanglante n'a pas disparu à la fin du Moyen Âge. Des traités des poisons comme ceux de Pietro d'Abano ou Sante Ardoini de Pesaro prennent en compte, avec la flèche empoisonnée, le *gladius venenosus* dont les coups causent une plaie à faire sucer d'urgence par un serviteur ayant l'esprit de sacrifice, ou à mettre au contact d'une pierre salvatrice[39]. En 1272, le futur Édouard Ier, blessé à Acre par un Assassin d'une dague qu'on croyait empoisonnée, ne doit son salut qu'à ce genre d'intervention[40].

Le sang vecteur du poison : les veines et le venin

Les représentations des processus de l'empoisonnement donnent aussi la part belle au sang. Les traités de médecine ne sont pas les seuls à en faire le véhicule par excellence du poison dans le corps. L'idée a glissé dans les encyclopédies. Brunet Latin peut écrire au XIIIe siècle dans *Li livres dou tresor* : « Et il est apelés venin por çou k'il entre dedens les vaines[41] ». Il s'agit d'une conception qui s'appuie sur la similitude entre les deux mots relevée par Isidore de Séville (*Étymologies*, XII, 4) : les *venena* sont ainsi nommés non en raison de Vénus, comme le pensaient les Romains pour qui il s'agissait au départ de philtres d'amour, mais parce qu'ils s'insinuent et serpentent dans l'organisme par les *venae*, les veines, où coule un sang qui, sans que l'on n'en connaisse évidemment alors l'exacte circulation, n'en est pas moins considéré comme pouvant les transporter au cœur, siège de la vie. Isidore écrit même : *non potest venenum nocere, nisi hominis tetigerit sanguinem*, mais il ne parle que du venin de serpent[42]. C'est bien le calcul de ceux qui enduisent leur arme de n'importe quel poison.

Dans la littérature médico-toxicologique, la dérivation isidorienne aboutissant à *venena* depuis *vena* n'est pas invalidée[43], quelle que soit la manière, violente ou non, d'intrusion du poison dans le corps. L'ingestion, voie la plus

touché par l'arme empoisonnée d'Estout l'Orgueilleux. Cf. C. CAHNÉ, *Le Philtre et le venin dans* Tristan et Iseut, Paris, 1975.

39. PIETRO D'ABANO, *De venenis et eorum remediis*, BnF, ms. 11230, f. 12 et chap. 80 sur les bézoards ; SANTE ARDOINI DE PESARO, *Opus de venenis*, livre V (Bâle, 1562, p. 327-328).

40. *Chronographia regum Francorum*, éd. H. MORANVILLÉ, 3 vol., Paris, 1891-1897, t. I, p. 4 et MATTHIEU PARIS, *Chronica majora*, continuation, trad. A. HUILLARD-BRÉHOLLES, t. IX, p. 172.

41. BRUNETTO LATINI, *Li Livres dou tresor*, I, 136 (éd. F. J. CARMODY, Berkeley, 1939-1948, réimpr. Genève, 1998, p. 132).

42. Sur Isidore et le concept de *venenum*, voir A. TOUWAIDE, « De la matière à la nature. Les transformations d'un concept pathologique de l'Antiquité au début du Moyen Âge chez Isidore de Séville », *Etym.* XII, 4, dans A. DEBRU et G. SABBAH éd., *Nommer la maladie*, Saint-Étienne, 1998, p. 143-159.

43. Exemple entre moult, SANTE ARDOINI DE PESARO, *Opus de venenis*..., I, 1.

courante, entraîne un passage de la matière toxique dans le sang qui n'a donc pas besoin d'être directement en contact avec le venin pour être infecté, même si évidemment cette infection est plus assurée en cas de plaie sanguinolente enduite de poison, comme chez ce sultan dont Joinville rapporte l'histoire[44]. Une idée présente chez Avicenne et passée comme tant d'autres dans la pensée occidentale veut que l'ingestion d'un poison à jeun soit des plus dangereuses en raison de la large ouverture des veines que présente une personne en appétit : le venin arrive ainsi plus rapidement au cœur[45]. D'où la recommandation donnée par Jean Martin Ferrari de Parme d'après Pietro d'Abano : se couper la faim avant de se mettre à table en avalant des châtaignes ou des figues[46]. Même vulnérabilité veineuse pour les personnes de tempérament chaud chez qui le sang est le meilleur allié du venin[47].

Une affaire curieuse connue par les archives du parlement de Paris illustre la large diffusion de cette conception selon laquelle le sang transporte le poison et donc s'en imprègne. En 1394, un patient du nom d'Arnaud Guilhom demande aux juges une expertise de son sang parce qu'il se croit empoisonné. Elle est faite par des médecins assermentés qui avouent que l'hématoscopie révèle difficilement la présence de poison : « Il n'est pas a plain traictié es livres de medecine comment on peust certainement congnoistre s'aucune personne est empoisonnée par l'inspection de son sang seulement[48]. » À une époque où l'observation doit se limiter à la couleur, à la fluidité, peut-être à l'odeur du sang et à sa saveur (le chirurgien Henri de Mondeville fournit toute une description interprétative des divers aspects du sang), la tâche est difficile, même si, dans le domaine voisin de la détection de la lèpre, elle paraît très répandue[49]. En revanche, l'ouverture des cadavres, pratiquée en Italie dès les années 1300, permet de voir que le sang coagulé dans la région du cœur signe une *toxicatio*, ainsi que le disent des experts bolonais en 1335[50]. Sans doute s'agissait-il d'un poison froid. Vers 1290, dans ce que l'on peut tenir pour le premier traité des poisons écrit en Occident, le franciscain Juan Gil de Zamora donne l'exemple de l'opium qui épaissit tant la

44. Voir JOINVILLE, *Mémoires*, éd. N. DE WAILLY, Paris, 1881, p. 51.

45. AVICENNE, *Liber canonis*, Bâle, 1566, f. 911-912 ; reprise de l'idée par BERNARD DE GORDON, *Lilium medicinae*, Lyon, 1550, p. 53.

46. JEAN MARTIN FERRARI DE PARME, *Liber de venenis evitandis eorumque remediis*, BnF, lat. 6980, f. 3.

47. BERNARD DE GORDON, *Lilium medicinae*, p. 53.

48. Paris, Arch. nat., *Parlement criminel*, X 2a 12, f. 213v.

49. L. MOULINIER, « Le sang… », p. 61-64.

50. J. SHATZMILLER, « The Jurisprudence of the Dead Body. Medical Practition at the Service of Civic and Legal Authorities », *Micrologus*, 7 (1999) (= *Il cadavere*), p. 223-230, p. 229.

masse sanguine qu'il en interdit bientôt l'écoulement[51]. La voie veineuse et le vecteur sanguin concourent puissamment à l'empoisonnement.

La fluidité en partage

L'étymologie sérieuse suggère un autre rapprochement entre le sang et le poison, rapprochement d'ailleurs à l'arrière-plan de l'idée de la diffusion du venin par le sang. C'est le mot *virus* qui désigne parfois le poison, dans le latin recherché d'un auteur comme l'évêque de Lisieux Thomas Basin par exemple[52]. Or ce mot est lié à une racine indo-européenne qui renferme l'idée d'écoulement[53]. Il est vrai que la consistance prédominante du poison ou plutôt de son vecteur (car le poison en lui-même consiste plus souvent en de la poudre qu'en une substance liquide), est ce qui lui a donné son nom français de « poison » (de *potio*, ce qui se boit). Cette consistance liquide ressemble à celle du sang. L'un et l'autre s'écoulent, l'un pour irriguer le corps, l'autre pour l'investir et le détruire en suivant les voies sanguines, après avoir coulé des végétaux vénéneux (suc) ou des animaux venimeux (venin des glandes de certaines bêtes).

Cette analogie se retrouve dans le parallélisme des thérapeutiques : à la saignée prescrite à ceux dont le sang présente un déséquilibre humoral répond l'« excorporation » du poison par écoulement, obtenu par divers moyens : classiques comme le vomissement ou les clystères, plus étonnant comme la pendaison par les pieds qui assure, croit-on, la sortie du venin par quelque orifice comme l'œil, ce qui aurait laissé borgne en 1295 le bien nommé duc d'Autriche Albertus *monoculus* ; écoulement par une canule comme celle qu'aurait portée Charles V empoisonné par le roi de Navarre ou par ses propres frères[54]. Il est à souligner que la saignée, si présente dans l'arsenal thérapeutique du temps, apparaît parfois comme moyen d'évacuation du poison même si Gentile da Foligno s'interroge sur sa pertinence[55]. Certes, lorsque l'organisme est empoisonné, c'est-

51. Juan Gil de Zamora, *Contra venena et animalia venenosa*, éd. M. Castro, « El tratado contra venena de Fr. Juan Gil de Zamora », *Archivo ibero-americano*, 36 (1976), p. 23-117, p. 75. Une nouvelle édition vient d'être faite de l'œuvre par C. Ferrero-Hernandez, *Liber contra venena et animalia venenosa*, Barcelone, 2009.

52. Thomas Basin, *Historia Ludovici undecimi*, IV, 2 : « letale virus » (éd. et trad. C. Samaran, 2 vol., Paris, 1963-1972, t. II, p. 130), *Cf.* Giovanni Balbi, *Catholicon*, Lyon, 1503, *s v* : « virus pro veneno accipitur. »

53. C. Boujot, *Le Venin*, Paris, 2001, p. 13. *Virus* a d'abord le sens de suc, jus, humeur.

54. Sur les thérapeutiques, dont la pendaison par les pieds, voir F. Collard, *Crime de poison…*, chap. 2 p. 92 et suiv.

55. Vatican, Bib. Apost. Vat., lat. 2418, f. 209v-211 (recueil médical comportant des *consilia* de Gentile, dont un sur le poison, signalé par L. Thorndike, *An History of Magic and Experimental Science*, 8 vol., Londres, 1923-1958, vol. III, p. 238. Signalons que dans un *consilium* concernant les soins à apporter à un individu mordu par un serpent aux environs de Pérouse vers 1345, Gentile

à-dire assimilé par le poison, toute la masse sanguine est alors atteinte et rien ne servirait d'en évacuer une petite partie. Notons que c'est là une différence avec le traitement de la peste, mal volontiers assimilé à en poison, mais évacuable, croit-on, par saignée[56]. Mais si le *venenum* peut être circonscrit, alors la saignée permet d'évacuer la part du sang infecté[57].

Le sang et le poison ne sont donc pas si inconciliables dans les savoirs du Moyen Âge occidental car l'empoisonnement du sang par divers processus, sans être théorisé, est bien envisagé. Il reste maintenant à prendre en compte l'empoisonnement par le sang d'autrui, le sang comme poison.

Le sang-poison

Le dernier degré de rapprochement du sang et du poison est celui de la fusion, si l'on peut dire : non la fusion par mélange, mentionnée au-dessus, mais la fusion par confusion qui fait du sang, dans certaines conditions, un poison « animal ». Ici sont à mobiliser essentiellement les sources « toxicologiques » ou « Giftschriften » qui font souvent, comme le *De venenis* de Pietro d'Abano, les *Problemata de venenis* de Christoforus de Honestis, ou le gros volume composé vers 1455 par Jean Martin Ferrari[58], une place spécifique à la question du sang-

da Foligno ignore toute saignée, préférant l'usage des ventouses. Texte édité et commenté par L. Thorndike, « A Case of Snake-Bite from the *Consilia* of Gentile da Foligno », *Medical history*, 5 (1961), p. 90-95.

56. L. Moulinier, « La peste », p. 59. Sur les relations faites entre peste et poison, qui valent la composition de traités conjoints sur les deux sujets, voir notamment J. Arrizabalaga, « Facing the Black Death : Perceptions and Reactions of University Medical Practitioners », dans L. García-Ballester, R. French, J. Arrizabalaga, A. Cunningham éd., *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*, Cambridge, 1994, p. 237-288 ; N. Weill-Parot, « La rationalité médicale à l'épreuve de la peste : médecine, astrologie et magie (1348-1500), *Médiévales*, 46 (2004), p. 73-88 ; M.P. Chase, « Fever, Poisons and Apostemes. Autority and Experience in Montpellier Plague Treatises », dans P.O. Long éd., *Sciences and Technology in Medieval Society*, New-York, 1985, p. 153-169.

57. Voir Gilbert l'Anglais, *Compendium medicine*, Lyon, 1510, f. 355 : « contra morsum serpentis et aliorum venenosorum animalium aperiatur vulnus cum flebothomo et extrahatur sanguis » Jean de Tolède, *Liber de conservanda sanitate*, éd. L. Elaut, « The Walcourt Manuscript : A Hygienic Vade-Mecum for Monks », *Osiris*, 13 (1958), p. 187-209, p. 202, indique ce traitement dans la section sur les poisons ingérés tout en écrivant qu'il convient de mettre le doigt sur la blessure. Il réitère le conseil en cas de morsure par un chien enragé (204) ; Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, Lyon, 1550, p. 51, puis 61 : dans ce dernier passage, le médecin estime même qu'une saignée doit attendre trois jours, le temps que le poison soit répandu dans tout le corps. Il n'est toutefois question que du poison de la rage.

58. Pietro d'Abano, *De venenis*, chap. 71 ; Christoforus de Honestis, *Problemata de venenis* : Paris, BnF, lat. 6910, f. 87r-113, traité 2, ultimes chapitres ; Jean Martin Ferrari de Parme, *Liber de venenis evitandis*, IV, 14, 16, 17, 18. Voir textes en annexe.

poison : sang des bêtes (taureau, lézards) et sang des humains (homme roux, femme en menstruation, lépreux).

La toxicité du sang animal

Les bestiaires et les traités des poisons de même que certains récits de voyages et descriptions du monde présentent des animaux dont le sang est réputé venimeux, soit parce que l'ensemble de la créature est venimeuse (le sang n'est alors qu'une composante toxique au même titre que le fiel, la salive, etc.[59]), soit parce que, et Jean Martin de Ferrare en fait le quatorzième chapitre de son traité sur la division des poisons (*de animalibus quorum sanguis est venenosus*)[60], le sang est une des ou la seule composante(s) toxique(s), à l'état naturel, comme le sang des canards pontiques nourris aux herbes vénéneuses de la Colchide[61].

Le sang de taureau est de la dernière catégorie. Un certain nombre d'auteurs y consacrent un chapitre dans leur description des poisons animaux, chapitre souvent plus descriptif qu'explicatif : ainsi procède vers 1375 Francesco Casini de Sienne pour qui c'est l'un des cent quarante-deux poisons de l'univers[62]. Son contemporain Guillaume de Marra décrit, pour le pape Urbain V, les maux qu'il provoque : difficultés respiratoires, nausées, douleurs stomacales dues à sa viscosité et sa lourdeur[63]. Le sang de taureau fraîchement extrait est pire que tout. Il se congèle dans l'estomac estime Christoforus de Honestis[64]. C'est pour lui l'un des rares poisons auquel le vomissement est un remède pire que le mal car il risquerait d'étouffer le patient, propos repris presque à l'identique par Jean Martin Ferrari de Parme[65].

D'autres bêtes possèdent un sang toxique parce qu'elles sont substantiellement venimeuses. Si leur sang n'est pas la résidence exclusive de leur toxicité, il peut cependant présenter aussi un danger. Les serpents, les crapauds

59. PIETRO D'ABANO, *De venenis*, chap. 2.

60. JEAN MARTIN FERRARI DE PARME, *Liber de venenis evitandis*, Oxford, Bodl. Can. Misc. 127, 2e partie, 1e traité, chap. 14.

61. T. REINACH, *Mithridate, roi de Pont*, Paris, 1890, p. 283-285.

62. FRANCISCUS CASINI, *Tractatus de venenis*, Paris, BnF, lat. 6979, f. 27 : « Capitulum quartum partis prime de numeratione omnium venenorum. Sunt ergo venena in universo centum et quadraginta duo. »

63. GUILLAUME DE MARRA, *Sertum papale de venenis* (1362), Metz, BM 282, f. 41-42. Voir texte en annexe.

64. CHRISTOFORUS DE HONESTIS, *Problemata de venenis* (vers 1390), Londres, British Library, Harley 3659, f. 51v-52. Voir texte en annexe.

65. JEAN MARTIN FERRARI DE PARME, *De vitandis venenis* (1455), Oxford, Bodl., Can. Misc. 127, chap. 18 : « Vomitus non est provocandus in talibus timore suffocationis ; vomitus est praecavendus in tallibus timore prefocacionis. » Voir texte en annexe.

(à la bave encore plus dangereuse selon Antonio Guaineri[66]) ou les lézards relèvent de cette catégorie. Guillaume de Marra décrit les atteintes causées par l'absorption de sang de crapaud : maux cardiaques et mort rapide résultent de ce poison froid[67] retrouvé aussi chez le lézard comme le signale Jean Martin Ferrari de Parme dans un chapitre intitulé *De bibente sanguinem botracis* (IV, 14). Même si ce n'est pas notre sujet, observons au passage que ces exemples d'ingestion de sang animal ne sont à peu près jamais replacés par les auteurs dans un contexte social. On y reviendra.

La toxicité du sang humain

La question de la toxicité du sang humain se pose à plusieurs niveaux différents. On imagine qu'il existe du sang naturellement toxique, du sang corrompu par l'air (sang figé ou caillé, pris en compte en général avec le lait[68]) et du sang rendu empoisonné par la maladie, assimilée fréquemment à un poison s'emparant de l'organisme sans opération autre que naturelle, *venenum in corpus generatum* comme dit le Pietro d'Abano qui reprend la tradition galénique[69]. Dans les actes du second procès de Pierre Gerbais, trésorier de Savoie accusé d'avoir empoisonné le sire de Grammont (1375), les médecins consultés pour expertise indiquent que le sang (une des quatre humeurs) peut devenir poison[70]. Mais la classification des sangs-poisons humains par les spécialistes se limite souvent à quelques catégories consacrées.

La première espèce concerne le sang menstruel. Les menstrues des femmes sont vues comme l'évacuation de superfluités nocives (mélancoliques) selon une vieille tradition remontant à Aristote, Galien et Pline et remise en vogue par Barthélemy l'Anglais au XIIIe siècle[71]. « Les fleurs est ung venin plus

66. ANTONIO GUAINERI, *De venenis* (1422), dans ID., *Opus praeclarum*, Paris, 1525, f. 244 ou ms. Paris, BnF, lat. 6981, f. 196. Voir texte en annexe.

67. Voir n. 61.

68. NICOLAS FALCUCCI DE FLORENCE, *De dispositionibus venenorum* : Paris, BnF lat. 6985, f. 75v°-117v° et édition : Venise, 1507. Le chap. 28 s'intitule dans l'édition de 1507 *De nocumentis provenientibus ex sanguine hominis et sanguinis et lactis congelatorum*. Cette association se trouve dans la littérature médicale arabe : voir RHAZÈS, *Continens*, livre 35, 4e traité, f. 498 de l'éd. de Venise de 1542.

69. PIETRO D'ABANO, *Conciliator*, Venise, 1565, *quaestio 91*, p. 138, col. 2. Sur ce thème, voir P. LEVRON, « La mélancolie et ses poisons : du venin objectif au poison atrabilaire », *Cahiers de recherches médiévales*, 17 (2009) (= F. Collard éd., *Le Poison et ses usages dans l'Occident médiéval*), p. 173-188.

70. S. MOYARD, *Crime de poison et procès politique à la Cour de Savoie. L'Affaire Pierre Gerbais (1379-1382*, Lausanne, 2008, p. 207 (Cahiers lausannois d'histoire médiévale, 44).

71. Voir D. JACQUART et C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 98-109.

malvaiz et dangereuz que venin de serpent» affirme une variante des *Secrés as philosophes*[72]. Les auteurs de traités des poisons consacrent généralement quelques lignes à la question. Ce sang est-il mortel? Jean Martin Ferrari de Parme ne parle que des *accidentia in bibente sanguinem menstruum apparentia*[73] mais Arnaud de Villeneuve (ou un disciple) écrit au début du XIVe siècle que le sang menstruel, froid et sec, tue ou donne la lèpre ulcéreuse[74]. Il reprend peut-être Geber qui, dans son *Liber de floribus naturarum* estimait que boire du sang menstruel donne la lèpre et se baigner dedans tue[75]. En réalité, outre le fait que certains, lecteurs de Pline, ne perçoivent, pas le sang menstruel comme uniformément mauvais[76], ses effets sont d'un autre ordre. Il provoque plutôt des lésions mentales à cause des vapeurs qu'il génère et qui montent au cerveau: lunatisme (lié bien entendu au cycle lunaire des règles), ensorcellement, amnésie, maléfice (avec des variantes: patient maléfique ou maléficié), stupidité, etc.[77]. Le sang menstruel tari, une fois la femme ménopausée, les mauvaises humeurs doivent s'évacuer par d'autres orifices comme les yeux, ce qui donne le mauvais œil de la *vetula*[78]. De la nocivité matérialisée par le sang, on passe à la nuisance sans support matériel mais l'on demeure bien dans le registre du *veneficium* avec son sens «sorcier».

Signalons aussi la réputation vénéneuse du sang de l'homme roux en colère, la rousseur étant rapportée aux circonstances impures et sanguinolentes de la conception par certaines versions du *Placide et Timeo*[79]. Les traités des poisons des XIVe et XVe siècles consacrent volontiers un chapitre à ce sang empoisonné qui affecte l'entendement, détruit le sentiment de pudeur, voire rend fou à cause des vapeurs émanant d'un sang léger, chaud et sec, vapeurs qui gagnent le cerveau[80].

72. *Placides et Timeo ou li secrés as philosophes*, éd. C. THOMASSET, Genève-Paris, 1980, p. 264.

73. Voir texte en annexe.

74. ARNAUD DE VILLENEUVE, *De venenis*, Lyon, 1520, f. 219: «Menstruus sanguis necat vel infert lepram ulcerosam.»

75. SANTE ARDOINI DE PESARO, *Liber de venenis* (vers 1425), IV, 25 (Venise, 1492, f. 50). Voir texte en annexe et C. BURNETT et D. PINGREE, «Between the *Ghâya* and the *Picatrix*, II: The Flos naturarum ascribed to Jâbir», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 72 (2009), p. 41-80.

76. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, éd.-trad. Littré, Paris, 2 vol., 1848-1850, VII, 13, t. I p. 289 et XXVIII, 23, t. II, p. 263.

77. Voir les textes en annexe.

78. Voir J. AGRIMI et C. CRISCIANI, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations de la *vetula* (XIIIe-XVe siècle)», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1993, p. 1281-1309.

79. *Placides et Timeo*..., p. 264: «Se femme conchoipt en ce tandis [durant ses règles] l'enfant sera puant, rouz, tachié et malcheant.»

80. Voir les textes en annexe. Seul Antonio Guaineri s'abstient de composer une rubrique spéciale. Ce sang entre dans les recettes alchimiques aux ingrédients souvent empruntés au monde

Le sang humain est aussi un poison en cas de maladie. Les mauvaises humeurs accumulées en raison d'une pathologie infectent la masse sanguine. Celui des lépreux, rendus malades par une altération de la mélancolie (déséquilibre humoral), est réputé toxique par Pietro d'Abano et bien d'autres qui en traitent souvent dans la même rubrique que le sang menstruel[81] et lui attribuent des effets identiques[82], encore que Guillaume de Marra les distingue[83]. Le lien entre le sang menstruel et le sang du « mesel » est facile à faire puisque la lèpre est censée atteindre ceux qui ont été conçus en période de menstruation : leur mauvais sang est donc originel. Mondeville signale que la rareté de la lèpre chez les juifs provient précisément de leur respect scrupuleux de l'obligation d'abstinence sexuelle en temps de règles[84].

Des traités aux pratiques : un emploi rare ?

Le sang à lui seul peut donc en théorie être toxique. Mais le retrouve-t-on employé dans la documentation judiciaire ou autre ? Des traités des poisons rapportent certes des *exempla* d'empoisonnement par de la matière sanguine toxique, notamment au sujet du sang menstruel. Guillaume de Marra indique avoir connu une femme qui, ignorant la nocivité du produit et le croyant seulement destiné à rallumer les feux de l'amour, avait tué deux maris[85]. Mais, significativement, Sante Ardoine renvoie ces histoires à la tradition orale, n'ayant rien lu dans les ouvrages savants sur ces femmes de peu de vertu qui dissimulent quelques gouttes de sang menstruel dans les plats de leurs amants[86].

En dehors de cette littérature spécialisée, les usages du sang-poison affleurent dans quelques sources. Comme il n'existe pas de transfusion (les premières apparaissent au XVIIe siècle), c'est essentiellement par ingestion de sang empoisonné que peuvent survenir des empoisonnements, soit accidentels soit criminels. L'ingestion du sang de taureau peut être médicinale voire plus ou moins magique, en vue de refaire ses forces ou incorporer sa force[87] ; jusqu'à

des poisons. Je remercie bien volontiers A. Vinciguerra d'avoir attiré mon attention sur cet aspect.

81. Voir textes en annexe. Antonio Guaineri commence ainsi son chapitre intitulé *De sanguine menstruo : Qui sanguinem menstruum sumpserit aut leprosi...* Même procédure chez Jean Martin Ferrari de Parme.

82. Voir le texte en annexe de Christoforus de Honestis, extrait 2.

83. Voir texte en annexe, extraits 3 et 4.

84. Sur les interprétations médiévales de la lèpre, voir F. O. TOUATI, *Maladie et société au Moyen Âge. La lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*, Paris-Bruxelles, 1998. Ici, p. 725.

85. Voir texte en annexe.

86. Voir texte en annexe.

87. Sur l'ingestion de sang dans les régimes alimentaires, voir V. ROUSSEAU, *Le Goût du sang...*, chap. 7.

l'administration forcément criminelle du sang de crapaud – l'empoisonnement par sa bave relève en revanche de l'accident[88] –, il y a de multiples circonstances d'empoisonnement par le sang. Les pénitentiels du haut Moyen Âge indiquent que le sang menstruel entre dans des substances parfois composées au titre de philtre de désamour, de stérilité ou au contraire d'affection. Celui de Raban Maur parle *de illa femina quae menstruum sanguinem suum miscuit cibo vel potui, et dedit viro suo*[89]. Certaines affaires venues en justice ou connues par des chroniques montrent le sang comme ingrédient de mixtures censées empoisonner ceux qui les prennent. Lors de l'affaire de 1321, les lépreux censés avoir voulu empoisonner les puits du royaume de France avouent que les poudres jetées dans les eaux étaient faites notamment d'urine et de sang provenant de reptiles venimeux mais, notons-le, pas de leur propre sang pourtant réputé toxique[90]. Les empoisonneurs de 1390 usent de sang de crapaud[91]. Nulle part n'est dépeinte en revanche la collecte, à des fins criminelles, du sang de l'homme roux en colère.

Le sang peut ainsi être poison, classé parmi les *venena* animaux. La substance vitale par excellence qu'il est peut aussi être substance mortelle en elle-même. C'est une facette de son équivocité qui se lit aussi dans le sang versé par le Sauveur, symbole mixte de la mort subie et de la régénération donnée à la multitude.

Le poison s'articule donc de multiples façons avec le sang, de l'exclusion à la confusion. Comme force destructrice alors que le sang est force vitale, comme arme « sèche » évitant le flot de sang, le poison s'oppose au sang tout en pouvant être associé à lui par combinaison criminelle, coopération physiologique ou similitudes matérielles. Ce double rapport d'opposition et d'association permet, en même temps qu'il la rend paradoxale, voire monstrueuse, la pensée d'un sang-poison qui possède d'ailleurs, comme tout *pharmakon*, son opposé déjà relevé par Henri de Mondeville : le sang-remède, remède licite car fortifiant, régénérant,

88. Voir la septième nouvelle de BOCCACE, *Decameron*, éd. E. POGNON, *Boccace, le « Décaméron » : manuscrit enluminé du XVe siècle*, Fribourg-Genève, 1978 (ms. 5070 de l'Arsenal) ; BOCCACE, *Décaméron*, trad. sous la dir. de C. BEC, Paris, 1994, p. 386 : histoire de la Florentine Simone, pauvre fileuse de laine, qui aime un pauvre commissionnaire, Pasquino ; un jour qu'il mange dans un jardin, celui-ci se frotte les dents avec de la sauge et meurt sur le champ ; on découvre un énorme crapaud au pied du buisson ; son venin s'était communiqué à la plante par les racines.

89. RABAN MAUR, *Pénitentiels*, dans *PL* 110, pénitentiel de 841, adressé à l'évêque d'Auxerre, chap. 30.

90. JACQUES FOURNIER, évêque de Pamiers, 1318-1325, *Registre d'inquisition*, éd. J. Duvernoy, Toulouse, 3 vol., 1975, t. II, p. 135-144.

91. *Registre criminel du Châtelet*, éd. H. DUPLÈS-AGIER, Paris, 2 vol., 1861-1864, t. I, p. 311-322 et 409-480.

susceptible de donner à qui en prend la force de l'animal dont il provient[92]. Un traité anonyme copié vers 1448 et intitulé *De venenis intoxicantibus et eorum remediis* l'indique très clairement : *Sanguis frescens est antidotum contra omne venenum*[93]. De même, le sang du Christ a été versé pour détruire le poison symbolique qu'est le péché[94].

La société médiévale a surmonté le tabou vétérotestamentaire du sang et fait du sang du Christ *veneficus* (au sens positif de fabricant de teinture) une thériaque rédemptrice. Bernardin de Sienne, en un sermon de Carême, clame : *Veneficus enim Christus est id est tinctor, qui vestes suas sanguine suo proprio tinxit*[95]. Ce remède de régénération est toutefois interdit quand c'est du sang humain, et notamment du sang frais d'enfant. Ce « vampirisme » royal a été reproché à Louis XI ainsi transformé, comme le roi de Navarre avec qui nous avons commencé, en tyran assoiffé de sang, capable d'en boire pour prolonger sa vie, capable aussi de tendre les pires embûches toxiques[96]. L'affaire du sang contaminé, dont une des qualifications juridiques envisagées fut l'empoisonnement, a montré la longévité du fantasme faisant des autorités politiques de redoutables utilisatrices du sang des peuples.

92. M.-C. Pouchelle, « Le sang et ses pouvoirs... », p. 18 ; H. Bettin, « Das therapeutische Gebrauch von Blut im mittelalterlischen Abendland », dans M. Gadebusch Bondio éd., *Blood in History...*, p. 69-89.

93. *De venenis intoxicantibus et eorum remediis*, BAV, Pal. Lat. 1177, f. 201-203, f. 201v.

94. Voir F. Chave-Mahir, « *Venenum sub melle latet*. L'image du poison dans le discours anti-hérétique au Moyen Âge », dans F. Collard, *Le Poison et ses usages...*, p. 161-172.

95. Bernardin de Sienne, *Sermons de Carême*, dans Id., *Opera omnia*, Paris, 1635, sermon 15, p. 533.

96. Sur les multiples affaires de poison auxquelles Louis XI fut mêlé, voir F. Collard, *Crime de poison...* et Id., *Pouvoir et poison...* Sur la rumeur de la consommation de sang d'enfant par le roi, voir Robert Gaguin, *Compendium de origine et gestis Francorum*, Paris, 1500/1501, f. 160v : « humano sanguine quem ex aliquot infantibus sumptum hausit salutem comparare vehementer sperabat. »

Annexe : le sang-poison dans quelques traités des poisons des XIVe et XVe siècles

1 – Pietro d'Abano, *De venenis et eorum remediis*, vers 1310, Paris, Arsenal 873, f. 121-121v., ici dans la traduction de Philippe Ogier pour Boucicaut, Paris, BnF fr. 14820, f. 37v.-38, ch. 70-73, vers 1402

a) ***Du sang de vieil buef***

En ce chappitre dit le maistre que cellui a qui seroit donné sang de vieux bœuf en buvrage si doit souffir comme morsure de beste envenimee[97] *et doit vomir vomissement congelé. Et dit le maistre que la cure si est vin aigre et chaut et après doit le pacient vomir et après on doit donner tyriacle au pacient et après on doit faire la personne baigner en yaue chaude.*

b) ***Du sang de crappaut***

En ce chappitre dit le maistre que cellui a qui seroit donné le sang du crappaut si doit avoir defaute d'alaine et cardiaca accidenta. Et dit que cellui qui aroit pris ou prise de son escume il seroit en peril de mort comme cellui qui aroit beu napellus. Et dit le maistre que la cure si est le buvrage fait de l'esmeraude z I et après doit le pacient entrer dedans une beste a iiii piez comme dit est dessus si comme seroit en un boef ou asne ou mulet ou cheval et souvent y entrer et cent jours avoir freche beste[98] *et apres doit le pacient prendre et boire du tyriacle ii z. Et dit que le bezoar si est une pierre qui se troeuve en la teste du crappaut qui s'appelle selon les lapidaires boras et en franchois crappaudine.*

c) ***Du sang de homme colerique***

En ce chappitre dit le maistre que cellui a qui seroit donné le sang de homme colerique roux qui seroit en son ire ou en sa fureur si doit souffrir fureur et ire en son courage et mue en l'entendement et est sans vergongne. Et dit le maistre que la cure si est boire de l'yaue de concourbe palestini[99] *et doit le pacient mascher les grains de concourbe et doit avaler le gut et boire du sirop nemissarum*[100]*. Et dit le maistre que le bezoar est cocistus*[101] *unus de tyra*[102].

d) ***Du sang menstrueux ou du mesel***

En ce chappitre dit le maistre que cellui a qui seroit donné le sang menstrueux ou de mesel en buvrage si devroit estre pistrigatus 103 et lunatique et maleficieux et oblieux.

97. Texte latin, d'après Paris, Ars 873, f. 121 : « pacietur mortificationem ».
98. Manque.
99. *cucumeris palestrini*
100. *nenufarum*
101. *trociscus*
102. Manque mais présent dans l'éd. de 1473.
103. *Pestigiosus*

Et dit le maistre que sa cure si est bonne marguerites broiees z l avecques yaue mellisse et se doit baigner en yaue tiede et doit congnoistre une pucelle charnellement selon la loy et doit converser et acoler souvent jeunes pucelles. Et dit que le bezoar est que le pacient doit mangier serpens aux quelz on doit oster le long d'une palme a la cueue et a la teste et copper et getter hors.

2 – Guillaume de Marra, *Sertum papale de venenis*, 1362, Metz, BM ms. 282, f. 41-42

a) *De sanguine buffonis*

Sanguinem buffonis assumens solet perpeti cardiacam passionem et si non subito iuvatur occupabitur tandem morte. Causa vero huius est cum talis sit animal frigidum ac etiam venenosum et huiusmodi sua disposicione corrumpit et obfuscat spiritus cordiales, quare evenit tremor cum cardiaca passio non sit quasi aliud quam cordis indebita concussio seu tremor. Cum vero est ut promisso vomitu sumat z II pulveris smaragdi cum bono vino. Et breviter curatur sicut tremor cordis. Et si sumentur eius sputum accidentia conforma sequerentur. Et est in hoc utile valde ingredi corpus mule vel alterius animalis. Bezoar vero eius est sumere de pulvere lapidis qui inventur in capite eius secundum Conciliatorem, secundum vero alios ruta. Sumatur granus dictus pulveris cum vino decoctionis rute et res perfectior habeatur.

b) *De sanguine hominis rufi et colerici*

Sanguinem hominis rufi et colerici et precipue irati assumentes furiam et alienacionem sunt perpeti consueti. Causa est cum talis sanguis sit calidus levis et furiosus in evaporacione dispositus, tunc evaporando ad capud ac perturbando spiritus animales causat accidentia supradicta. Cura est ut promisso vomitu bibat de aqua frigida, syrupo nenufarino ac violacio [?]. *Bezoar vero eius est sumere unum trociscum de tyro et cetera.*

c) *De sanguine leprosi*

Sanguinem leprosi assumentes perpeti solent melancolicam passionem. Causa vero est cum talis sanguis sit venenosus, melancolicus et corruptus precipue ledet sanguinem et spiritum propter eius simboleitatem intus ipsos repertam, tunc enim taliter infectis sanguine et spiritu pacientes dementes efficiuntur et stulti. Et ista clare patent ex superius enarratis. Cura vero est ut, vomitu provocato, sumat de dyamargariton cum vino decoctionis melisse et maiorane. Gaudiis et leticiis curatur. Bezaor est comedere carnes electorum serpentum capite tamen prius proiectis et cauda iuxta usum et cetera.

d) *De sanguine menstruo*

Sanguinem menstruum assumentes efficiuntur lunatici et stulti. Causa vero est sicut dicebatur de sanguine leprosi et cum sanguis menstruus moveatur mensatim, similiter fortius affliget omni mense quare tales lunatici vocabuntur. Et ego novi unam mulierem quae duos ex ipsius exhibicione necavit. Dabat enim ipsum ad finem ut maritus eam plus diligeret, nocumenta tamen ipsius sanguinis ipsa ignorabat quare tribuens eis interfecerat

ignoranter. Cura est ut promisso vomitu sumat z I pulveris margaritarum cum vino claro. Bezoar vero est sumere dictas carnes serpentum.

e) ***De sanguine thauri***

Sanguinem thauri assumentes hec solent perpeti nocumenta: difficultatem anhelitus, nauseam, stomachique dolorem. Cause vero sunt nam cum sanguis thauri primo quilibet sanguis thauri sit valde viscosus et tenax ac de facili corruptibilibus tunc fumis et vaporibus elevatis ab ipso ad caput et guttur et ipsis in capite congelatis et inde reductis ad pulmonem et eius cannam repleunt ipsos et in eis resident ac sui viscositate coherent quare difficultas anhelitus producitur. Posset etiam aliter contingere. Nam sua gravitate trahit stomachum ad infra et stomachus eciam trahit dyafragma. Unde ipsius dyafragma latera minus distant et per cuius pulmo quodam modo comprimitur veluti si fundus sacculi ad inferius trahetur tunc ipsius latera adinvicem appropinquarent vel forte aliqua ipsius sanguinis particula ventosatur quare stomachus multa ventositate repletus comprimit etiam dyafragma quare fit anhelitus cum labore. Nausea vero evenit propter ipsius sanguinis unctuositatem et dulcedinem. Et sua maligna corrupcione et gravitate causabitur ibi dolor. Et sic pateant cause predictorum. Cura vero est ut sumat de aqua salita bene calida et non tepida nec in nimia quantitate ne vomitus provocetur, cum periculosus sit in hoc casu et introducens suffocationem. Cibi vero laudabiles in hoc sunt ficus immature et lacticinee, primo lac ficuum est optima medicina. Item piper cum aceto fortissimo sumptum est efficax medicamen. Item cinis ligni ficuum cum aceto exhibitum est medicina electa. Nota quod hec remedia valent in quolibet sanguine stomacho congelato et ex quolibet tali eveniunt huiusmodi nocumenta licet aliquantulum minus prava. Bezoar vero eius est lac ficus sumptum cum aceto.

3 – Christoforus de Honestis, *Problemata de venenis*, vers 1390, British Library, Harley 3659, f. 51v.-52, Traité 2, anté-pénultième, avant-dernier et dernier chapitre

a) ***Capitulum de potu sanguinis russi hominis***

Queritur problemata propter quid est quod ex potu sanguinis russi irati hominis colerici devenitur ad furorem et alienationem mentis. Ratio huius est in prom (p) tu quam sanguis eius est furiosus, mobilis et vaporabilis, cuius vapor cum commiscetur spiritibus illius bibentis commovet ipsum ad furiam et promiscet rationem. Preservatio vero a nocumentis proficitur cum vomitu aque frigide et comestione mellonis Indi et cucumeris vel aliorum olerum frigidorum et potu syrupi nenufarim dati cum aqua frigida. Bezaard autem huius veneni est trociscum unus de citro et hoc de isto problemate etc.

b) ***Capitulum de assumptione sanguinis menstrui et leprosi***

Queritur problemata propter quid est quod ex assumptione sanguinis menstrui et leprosi fit lunaticus et obliviosus ac si esset faturatus. Respondeo primo de sanguine leprosi quare est ut plurimum melancolicus evaporabilis generat passionem melancolicam, quare videtur lunaticus et faturatus et ex sua grossicie oppillat vias memorative virtutis. Nunc secundo dicam de preservatione quae completur cum vomitu et asselatione et ex hiis sepe frequentatis. Tertio dico principaliter quod cura nocumenti confirmati completur cum

hiis quae valent ad multam passionem inter quibus multum valet usus margaritarum non perforatarum et perforatarum et usus aque mellisse et delectari cum iocalibus et rebus amenis ; et ea quae dixi de sanguine leprosi possumus adaptari ad sanguinem menstruum quod licet sit flegmaticus sanguis leprosi, tamen pro sui corruptione satis attinet nempe melancolice et mandat vapores grossos quos ille sanguis facit. Unde inducit predicta accidentia quorum preservatio et cura proficitur ut dictum est. Bezaard autem horum venenorum est caro serpentis a quo abscisum est capud et cauda per unum palmum et hoc de isto problemate.

c) ***Capitulum de potu sanguinis tauri noviter extincti***

Queritur problemata propter quid est quod ex potu sanguinis recenter extincti accidit difficultas hanelitus et dolor stomaci et vehemens angustia et nausea etc. Respondeo quod causa difficultatis hanelitus est quare talis sanguis congellatur in stomaco. Unde aggravando fundum exprimit diaphraga. Actitur sibi congelatio quare sanguis bovinus est sanguis grossus et viscosus non multe caliditatis et possibile est difficultare hanelitum sine congellatione sanguinis per simplicem agravationem omnis et eadem est causa doloris stomaci et nausee et angustie. Sed cum quereres quantum magis accidit hoc si sanguis sit noviter extractus ex tauro, dico quod difficultas hanelitus contingit ex eo sive noviter sive per tempus extractus fuerit ex tauro quare caliditate actuali est causa nauseationis et ex inde fit dolor stomaci et angustia et ad hoc coadiuvat modus saporis eius calidus. Secundo dico de modo preservationis a nocumento eius, unde admiscendum est in potu eius salitam cum aceto calidam sic tum quum non nauseat, quare vomitus non est provocandus in talibus, timore suffocationis. Similiter conferunt ad hoc ficus immature comeste et semen caulis comestum et piper cum aceto et quecumque valentia ad coagulationem lactis in stomaco. Similiter valet clistere et solutio ventris cum hiis medicinis quas patiens tollerare potest et generaliter valent omnes medicine conferentes in congelatione sanguinis. Et idem quidem modus est curationis iam dicto, eo quo evacuato stomaco desinunt accidentia. Et si aliquis dolor stomaci remanserit aut alterius accidentis confortentur et succurantur cum confortantibus stomacum et aliis notis. Bezoard autem est coagulum leporis et lac fici cum aceto. Et scias quod similia accidentia inducit lac coagulatum in stomaco aut coruptum et sanguis quiscumque alius coagulatus licet non ita malitiosa. Et conveniunt etiam istis modus preservationis et curationis cum modis supradictis salvo quod in istis confert vomitus in assumptione sanguinis tauri non competit vomitus ut in predictis tactum est et hoc de isto secundo tractatu dicta sufficiant etc.

4 – Antonio Guaineri, *De venenis*, 1422, in *Opus praeclarum*, éd. de Paris, 1525, f. 244 ou BnF lat. 6981, f. 196

a) ***De sanguine humano***

Cui in potu datus fuerit sanguis hominis ruffi extractus tempore rixe vel ire permixtionem intellectus cum furore maximo et in verecundiam incurrens paulatim marasmabitur et tandem consumptus morietur. Et huius bezoar est vinum viperinum vel trociscus unius de tyro. Ex conferentibus est aqua cucumeris vel lac seminum suorum ac syrupus de nenufare.

b) *De sanguine tauri vel bovis antiqui*

Sanguis tauri vel bovis antiqui frusta sanguinis expuere facit congelati et dolorem in branchiis et meri cum rubedine lingue ac prefocacione ac spasmum causans mortem inducunt. Huius bezoar est coagulum leporis cum aceto. Ex conferentibus autem est cinis lignorum ficus cum aceto sumptus aut semen caulis vel piper et etiam sumendum acetum fortissimum calidum per se.

c) *De sanguine bufonis*

Sanguis buffonis difficultatem anhelitus, tremorem cordis ac sincopim frequentem causans festinam mortem inducit. Et idem facit eius sputum sed mortem celerius inducit quia est venenum deterius sanguine. Horum bezoar est lapis buffonis quem vulgares caprotinam vocant ut supra dicebatur. Ex conferentibus est z I smeraldi cum vino dare ac ventres calidos animalium quadrupedum intrare sepe ut est bos, asinus, mulus, equus et cetera.

d) *De sanguine menstruo*

Qui sanguinem menstruum sumpserit aut leprosi lunaticus, maleficus et obliviosus efficitur. Et horum bezoar est trociscus unus de tyro, aut de serpentibus a quibus cauda et caput per palmum fuerint abscissa manducare, sed elixentur primo et prima abiciatur aqua deinde secondo decoquantur radicem diptami in decoctione ponendo. Ex conferentibus autem est z I margaritarum cum aqua melisse potare in aqua quoque tepida balneari et cum puellis conversari cum quibus interdum coeat.

5 – Sante Ardoini de Pesaro, *Liber de venenis*, vers 1425, IV, 23 à 26, f. 49 à 50v. de l'édition de Venise, 1492

a) *De sanguinis bovis sive tauri precipue recenter extracti quiditate et eius natura et accidentibus assumptionem eius consequentibus et eorum accidentibus causis et assumptionis eius signis et preservatione et cura*

Sanguinis quidem bovis sive tauri precipue recenter extracti quiditas nota est. Natura eius sicut cuiuscumque sanguinis iuxta precipue Galienum decimo de simplici medicina capitulo secundo, s. de sanguine, calida est et est substancie grosse cito coagulabilis propter quod redditur nature quodammodo venenose...

[Parmi les effets, impossibilité de déglutition et mort par suffocation et extinction de la chaleur corporelle ; la contraction des nerfs peut provoquer aussi de l'épilepsie. Avicenne préconise l'évacuation par clystère car le vomissement est déconseillé ; autres soins préconisés par Maïmonide.]

b) *De lactis vel sanguinis coagulati seu congelati precipue in pectore vel stomacho vel intestinis vel vesica quiditate et eorum natura et accidentibus assumptionem utriusque eorum consequentibus et eorum accidentium causis et assumptionis eorum signis et preservatione et cura*

Sanguinis et lactis coagulati seu congelati precipue in pectore vel in stomaco vel in intestinis vel in vesica nempe quiditas omnibus nota est. Si autem contra hoc

instetur quare ypocras sexto afforismorum afforismo secundo asserit quod si sanguis in ventrem preter naturam effundatur, necesse est in saniem converti, ergo non coagulatur seu congelatur in prefatis locis ut presupposui. Respondeo iuxta mentem galieni in commento predicti afforismi quod ypocras ibi per saniem non intellexit veram et propriam saniem sed intellexit qualitatem extraneam qua sanguis a sua natura mutatur. Natura vero cuiuscumque sanguinis in sua sinceritate existentis calida est et humida. Natura autem cuiuscumque lactis in sua sinceritate existentis frigida est et humida sicut clare ex auctorum mentibus declaravi in questione mea qua quesivi utrum lac in idropisi a causa frigida competat.

Natura vero sanguinis et lactis coagulati seu congelati et precipue in pectore vel in stomaco vel in intestinis vel in vesica est fere consimilis ; consimilem quodammodo propterea curam exigens est namque venenosa precipue cum aliquod eorum notabili tempore in corpore seu in predictarum concavitatum aliquam moram traxit. In quacumque namque earum potest sanguis coagulari et moram trahere, lac vero non nisi in stomaco vel intestinis. Intelligendo de lacte ab extra corpus ad intra ipsum assumpto et non in mulierum mammillis generato. [...] *Verum quare presentis propositi est solum principaliter derterminare de natura sanguinis et lactis qud ab extra corpus ad intra ipsum assumitur et postea in ipso coagulatur contrahendo precipue notabili tempore in eo moram quare de sanguine et lacte aliter in corpore seu ipsius partibus coagulatis famosi auctores in propriis capitulis specialem faciunt mentionem ad quod pro eorum notitia et cura debet haberi recursus ; idirco conclusive dico quod natura sanguinis et lactis assumpti et postea coagulati precipue in stomaco vel in intestinis postquam presertim in ipsis notabili tempore moram traxit est frigida et venenosa.*

Suivent les *accidentia*: *infrigidatio corpori et rigor at aliquando febris et mollificatio et nausea stomaci et tumor ventris et color aliquando croceus et sudor frigidus, parvitas pulsus, prefocatio, strictura anhelitus, sincopis...*

Puis les *signa* et les *curae* qui portent plutôt sur le lait que sur le sang.

c) *De sanguinis menstrui et sanguinis leprosi quiditate et eorum natura et accidentibus assumptionem cuiuslibet eorum consequentibus et eorum accidentium causis et assumptionis cuiuslibet eorum signis et preservatione et cura*

Sanguinem menstruum voco non omnem sanguinem ex matrice (e) manantem sed tantummodo sanguinem naturaliter ex matrice mensatim ruentem seu emanantem sive mensatim naturaliter ruere seu emanare ex matrice debentem. Sanguinem vero leprosi assero esse sanguinem ex leproso seu leprosa qualitercumque extractum. Natura cuiuslibet prefati sanguinis est frigida et sicca et melancolica et grossa. Accidentia consequentia assumptionem cuiuslibet predictorum sunt quae assumens videtur esse lunaticus seu facturatus seu maleficiatus et fit obliviosus et leprosus...

[suivent les causes des *accidentia* et les *signa* puis les *curae*]

...Geber in libro de floribus naturarum*: si servaveris menstruum mulieris et dederis alicui ad bibendum, fiet leprosus ; et si dederis in balneo cito morietur... Retulerunt mihi quidam medicorum quod ipsi invenerunt cum magno scrutinio et sciverunt tam a scriptis quam a suis antecessoribus quod quedam meretrices deceperunt sic plures manifeste. Fuit autem illud in quo fefellerunt eos sanguis menstruus in parva quantitate*

in cibis propinatus et inde passi sunt cruciatos maximus, hoc autem numquam inveni scriptum in libris medicorum quousque ad hunc diem legi et multo minus inveni tractatum seu capitulum speciale de regimine et cura ipsius ; retulerunt nihilominus mihi prefati medici quod ipsi et plures in principio ab huiusmodi langoribus cum regimine generali supradicto asserentes quod eorum cura fit si sumant frequentes medicinas per se vel simul mixtas... Horum tamen nullam habeo experientiam, videtur mihi expedire ut reserem ea quibus alii a me possint consequi iuvamentum ut experiatur prudens et probet ea secundum quod sibi videbitur expedire et mihi quidem videtur expedire ut non sumatur cibus de manu suspecti nisi prius ipse comederit ex eo etiam in magna quantitate sicut faciunt coci quorundam regum quos ego vidi.

d) *De sanguinis hominis colerici ruffi extracti tempore rixe seu furoris quiditate et eius natura et accidentibus assumptionem cuiuslibet ipsius consequentibus et eorum accidentium causis et assumptionis ipsius eorum signis et preservatione et cura*

Sanguinis hominis colerici ruffi tempore rixe seu furoris sui extracti nempe quiditas nota est. Natura eius calida et sicca valde et generativa humoris calidi et sicci valde adeo ut dici possit quodammodo venenosa. Accidentia consequentia assumptionem ipsius sunt furor mentis, permixtio intellectus seu alienatio et inverecundia. Causa predictorum accidentium sunt vapores furiosi excessive calidi et sicci ellevati ad cerebrum se spiritibus precipue animalibus commiscentes... Preservatio fit caute se precavendo ab assumptione eius. Cura vero eius fit cum vomitu celeriter facto post ipsius assumptionem et postea cum rebus valde frigidis et humidi notis a perito medico...

6 – Jean Martin Ferrari de Parme, *De vitandis venenis*, 1455, Oxford, Bodl. Can. Misc. 127, *tractatus 4s de venenis animalium intus assumptorum*, ch. 14, 16, 17, 18, f. 43 et *sq.*

a) *De bibente sanguinem botracis*

Item si contingeret hominem bibere sanguinem botracis, incureret cardiacam passionem. Et causa est quare ex frigidate dicti sanguinis relati ad hominem mortificatur spiritus cordis. Et intus accidit cardiaca passio et toti corpori infrigidacio. Modus autem preservacionis et curacionis compleri potest eo modo quo dictum fuit in morsu cure botracis. Et ultra hoc compectit medicina ad cardiacam et lapis smaralgdi pulverizatus z I cum uno albo. Item confert intrare corpus animalis magni noviter interfecti et maxime mulli vel equi. Bezoar in hoc secundum Conciliatorem est lapis inventus in capite botracis.

b) *De bibente sanguinem hominis colerici*

Item si contingeret homini bibere sanguinem hominis colerici irati, deveniret ad furorem et alienationem intus. Huius ratio est impromptus cum dictus sanguis est furiosus, mobilis et vaporabilis, cuius vapor cum commiscetur spiritibus bibentis eos admovet ad furiam. Et permiscet rationem. Preservatio vero a nocumentis preficitur cum vomitu subito facto cum hiis quae dicta sunt superius. Sed cura postquam nocumenta inducta sunt preficitur cum potu aque frigide et cum comestione cucumeris, curcume [?],

melonis indi et aliorum olerum frigidorum cum potu syrupi nenufarini cum aqua frigida. Bezoar autem huius veneni est trociscus de tyrro unus.

c) *De bibente de sanguine mestruo (sic)*

Item quia contingere potest hominem bibere de sanguine mestruo vel de sanguine hominis leprosi et tunc homo fit lunaticus et obliviosus ac si esset quasi faturatus. Respondeo et dico quod causa istorum accidentium est ista : primo de sanguine leprosi cum sit multum melancolicus, evaporando ad cerebrum, generat passionem melancolicam et sua grossicie opillat vias memorative virtutis. Quare videtur lunaticus et quasi afacturatus. Et quemadmodum de sanguine leprosi dicere possum de sanguine mestruali qui, licet sit flegmaticus magis quam sanguis leprosi, tamen prope sui corupcionem atinet satis nempe melancolie et mandat ad cerebrum vapores grosses, sic ille leprosi, unde inducunt accidentia supradicta. Preservacio nocumenti completur cum vomitu accelerato ex frequentato cum rebus detur in cura generali. Sed cura nocumenti confirmati completur cum hiis que vallet ad melancolicam passionem intus, quia multum vallet usus margaritarum perforatarum. Et usus aque melisse et delectari cum iocalibus et rebus amenis. Bezoar autem horum venenorum est caro serpentis a quo abscissum sit caput et cauda per unum palmum.

d) *De bibente sanguinem thauri*

Item si potaretur sanguis thauri extractus recenter, accidit difficultas hanelitus, dolor stomachi vehemens, angustia et nausea. Et causa istorum accidentium est et difficultatis hanelitus quare congellatus tallis sanguis in stomacho unde agravandus fondum comprimitur diafragma. Et eadem est causa angustie et doloris stomachi et nausee. Sed posset aliquis dicere quare magis accidit ista accidentia si sanguis est noviter extractus quam si prae tempus fuisset extractus. Respondeo et dico quod difficultas hanelitus ita contigit uno sicut alio sed alia accidentia contingunt magis ex noviter extracto quia sua actuali caliditate est magis nauseativis ex inde sequitur dolor et angustia stomachi. Et ad hoc coadunat modus saporis eius quem aboret multum natura vestra. Modus preservationis a nocumentis eius est dare in potu aquam salitam cum aceto calidam sic factam quod non nauseat quare vomitus est precavendus in tallibus, timore prefocacionis. Similiter conferunt ad hoc fichus immature comeste et semen caulis comestum et piper cum aceto. Et quecumque vallent ad coagulacionem lactis in stomacho. Similiter vallet clistere et solutio ventris cum hiis medicinis quas paciens tolerare potest. Et generaliter vallent omnes medicine conferentes in congelacione sanguinis sed si quid doloris stomachi remanserit aut alterius accidentis, [manque sans doute un verbe, voir plus haut le passage quasi identique de Honestis] *confortantibus stomachum cum medicinis noctis. Bezoar est semen caulis infuxum in aceto. Item coagulum leporis et lac fichus cum acceto est etiam bezoar dicti veneni. Sed est notandum quod quasi similia accidentia inducunt lac coagulatum in stomacho aut corruptum et sanguis quicumque alius congelatus, licet non ita maliciose. Et convenit in hiis modis preservacionis et curacionis cum modis supradictis salvo quod in hiis confert vomitus. In assumpcione vero sanguinis thauri non conpectit, timore prefocacionis.*

Franck Collard – Université de Paris Ouest Nanterre, EA 1587, Département d'histoire, 200 avenue de la République, F-92001 Nanterre cedex

Le poison et le sang dans la culture médiévale

Élus, somme toute récemment, au rang d'objets d'histoire, le poison et le sang entretiennent des relations complexes dans les représentations médiévales qui, tout à la fois, les opposent en matière juridique et criminelle mais pas toujours, les relient (*venenum a vena*) en matière médicale et les fusionnent même en matière proprement « vénénologique » comme le montrent les traités des poisons où la toxicité du sang animal et humain fait régulièrement l'objet de développements.

sang – poison – crime – médecine.

Poison and Blood in Medieval Culture

Recently admitted among historical subjects, poison and blood have complicated relationships in medieval representations which, at once, contrast them in juridical and criminal matter but not always, link them together (*venenum a vena*) in medical matter and even combine them in toxicological matter as treatises on poisons show it, where toxicity of animal and human blood is regularly treated.

blood – poison – crime – medicine.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 157-186

Julien THÉRY

UNE HÉRÉSIE D'ÉTAT, PHILIPPE LE BEL, LE PROCÈS DES « PERFIDES TEMPLIERS » ET LA PONTIFICALISATION DE LA ROYAUTÉ FRANÇAISE

> « La politique de Philippe le Bel et de ses ministres peut être définie comme une vaste tentative pour exploiter l'Église au profit de la royauté [1]. »

Il y a, me semble-t-il, deux manières d'aborder l'histoire du célèbre et toujours étrange procès des templiers.

L'une domine depuis toujours. Elle consiste à se demander si les accusés étaient ou non coupables et, le cas échéant, de quoi ils étaient coupables [2]. Avaient-ils vraiment commis les crimes contre la foi dont ils furent accusés par le roi de France, puis par le pape ? L'ordre du Temple était-il hérétique ? Ses membres s'étaient-ils seulement laissés aller à des irrégularités, des infractions au droit canonique, bien insuffisantes en elles-mêmes pour justifier la qualification d'hérésie mais grossies, mal interprétées ou instrumentalisées par Philippe le Bel ? Dans une telle éventualité, quelles étaient exactement ces infractions ? Étaient-elles vraiment bénignes ? Étaient-elles répandues dans d'autres communautés régulières ou, au contraire, spécifiques au Temple – d'où, peut-être, son destin singulier ? Toutes ces questions, même les plus éloignées du point de vue des juges, dérivent des accusations et des événements survenus à l'initiative du Capétien.

L'autre approche – qui sera ici adoptée en fin de compte – est, au contraire, indépendante de toute logique fondée par la procédure. Elle consiste à s'interroger *d'abord* sur l'attitude de l'unique instigateur du procès, le roi de France. Pourquoi Philippe le Bel et ses principaux conseillers (Guillaume de

1. E. RENAN, « Guillaume de Nogaret », dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, Paris, 1877, p. 298.

2. Cette approche prévaut, par exemple, dans les publications récentes de B. FRALE (voir, entre autres, *L'ultima battaglia dei Templari. Dal codice ombra d'obbedienza militare alla costruzione del processo per eresia*, Rome, 2001). Cf. aussi, en particulier, J. RILEY-SMITH, « Were the Templars Guilty ? », dans S. J. RIDYARD éd., *The Medieval Crusade*, Woodbridge, 2004, p. 107-124.

Nogaret et Guillaume de Plaisians, en particulier) firent-ils arrêter et poursuivre les templiers, non seulement à l'encontre des règles du droit canonique, mais aussi à l'insu du pape Clément V puis, longtemps, contre sa volonté ? Pourquoi ces mesures d'exception ? Pourquoi la brutalité, les pressions et les manipulations qui caractérisèrent l'affaire de bout en bout (et en font à juste titre, pour la postérité, le procès politique le plus trouble du Moyen Âge) ? Comment comprendre l'extrême acharnement du Capétien et de son entourage, pendant plus de six ans, à faire reconnaître l'« hérésie » des « perfides templiers » par les accusés eux-mêmes, par les juges ecclésiastiques, par le pape, par tous les habitants du royaume du France et par le concile universel ? Ces questions n'ont pas été clairement posées (chose étonnante, si l'on songe à la fascination exercée par le procès depuis des siècles et à l'accumulation bibliographique afférente).

Selon que l'on donne la priorité à l'un ou l'autre des deux types de questionnement, l'attention ne se concentre pas sur la même catégorie de sources. Dans le premier cas, les procès-verbaux des interrogatoires menés par les juges constituent le principal matériau considéré. En volume, ces aveux et autres dépositions représentent, de loin, le plus gros de la documentation conservée [3]. Ils ont été et sont encore lus, relus et abondamment commentés par les historiens. La seconde approche, en revanche, place au premier plan l'analyse des textes rédigés au nom du roi de France pour lancer, justifier et faire progresser la procédure. Il s'agit entre autres d'articles d'accusation, de lettres au pape, de mandements aux enquêteurs, de convocations aux états généraux réunis pour traiter de l'affaire ou encore de mémoire à usage interne rédigés dans l'entourage royal [4]. Ces documents n'ont guère reçu d'attention. Leur valeur juridique a souvent été mal comprise ou ignorée. On les a jugés trop « idéologiques », trop empreints

3. Principales éditions de ce type de source : L. Ménard, *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes*, t. I, *Preuves*, Paris, 1744, p. 166-219 ; Fr. J.-M. Raynouard, *Monumens historiques relatifs à la condamnation des chevaliers du Temple*, Paris, 1813, réimp. Nîmes, 1999 ; J. Michelet, *Le Procès des templiers*, 2 vol., Paris, 1841-1851, rééd. Paris 1987 ; K. Schottmüller, *Der Untergang des Templer-Ordens, mit urkundlichen und kritischen Beiträgen*, 2 vol., Berlin, 1887, rééd. 1970, t. II ; H. Prutz, *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens, mit Benutzung bisher ungedruckter Materialien*, Berlin, 1888, p. 324-364 ; A. Gilmour-Bryson, *The Trial of the Templars in the Papal State and the Abruzzi*, Cité du Vatican, 1982 ; R. Sève et A.-M. Chagny-Sève, *Le Procès des templiers d'Auvergne (1309-1311)*, Paris, 1987.

4. Principales éditions de ce type de source (la répartition des titres entre cette catégorie et la précédente est évidemment approximative ; plusieurs ouvrages contiennent les deux types de document) : P. Dupuy, *Traittez concernant l'histoire de France, sçavoir la condamnation des Templiers avec quelques actes, l'histoire du schisme, les papes tenans le siege en Avignon et quelques procez criminels*, Paris, 1654, p. 78-188 ; G. Picot, *Documents inédits relatifs aux états généraux et assemblées réunis sous le règne de Philippe le Bel*, Paris, 1901, p. 487-720 ; H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*, 2 vol., Münster, 1907, t. II ; G. Lizerand, *Le Dossier de l'affaire des Templiers*, Paris, 1923.

de l'exaltation mystique ou de la mauvaise foi des conseillers royaux pour offrir des renseignements utiles. *Pris au sérieux*, ces textes révèlent pourtant la logique qui présida au procès des templiers. Cette logique était étrangère à l'histoire de l'ordre mais propre, en revanche, à celle de la monarchie capétienne.

Avant de proposer des clefs d'interprétation pour une relecture de l'affaire, j'en retracerai à grands traits la chronologie et reviendrai sur les accusations[5].

Un bref rappel des faits, de l'arrestation aux derniers bûchers

Dans un mandement daté du 14 septembre 1307, Philippe le Bel ordonna aux baillis et aux sénéchaux de tout son royaume ainsi qu'à des commissaires spécialement nommés d'entamer des préparatifs secrets en vue d'une arrestation générale des templiers. Cette décision avait pour seule justification et pour unique fondement légal une « mauvaise renommée » (*mala fama*) qui, depuis quelque temps, imputait aux membres de l'ordre des crimes contre la foi. Les règles de l'enquête criminelle romano-canonique, instituées en premier lieu dans l'Église au début du XIII[e] siècle, permettaient l'ouverture d'une procédure judiciaire sans intervention d'un accusateur si un juge supérieur constatait qu'une *diffamatio* (ou encore *infamia*) attestait l'existence de faits répréhensibles[6].

5. La synthèse de référence sur l'histoire du procès demeure celle de M. BARBER, *The Trial of the Templars*, Cambridge, 1978, nouvelle éd. revue et augmentée Cambridge, 2004. L'exposé qui suit s'appuye principalement sur cet ouvrage sans y faire de renvois systématiques. Voir aussi, entre autres, K. ELM, « Il processo dei templari (1307-1312) », dans F. TOMMASI éd., A*cri 1291. La fine della presenza degli ordini militari in Terra Santa e i nuovi orientamenti nel XIV secolo*, Ponte San Giovanni, 1996, p. 213-225 ; S. MENACHE, *Clement V*, Cambridge, 1998, p. 205-246 ; H. NICHOLSON, *The Knights Templar. A New History*, Phoenix Mill, 2001, p. 196-226 ; A. DEMURGER, *Les Templiers. Une chevalerie chrétienne au Moyen Âge*, Paris, 2005, p. 484-509 ; W.C. JORDAN, *Unceasing Strife, Unending Fear. Jacques de Thérines and the Freedom of the Church in the Age of the Last Capetians*, Princeton, 2005, p. 18-32 ; J. THÉRY, « Procès du Temple », dans N. BÉRIOU et P. JOSSERAND éd., *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 743-750. Parmi les études les plus récentes consacrées à certains aspects du procès, signalons P. F. CRAWFORD, « The University of Paris and the Trial of the Templars », dans V. MAILLIA-MILANES éd., *The Military Orders*, vol. III. *History and Heritage*, Aldershot, 2008, p. 115-122 ; H. NICHOLSON, *The Knights Templar on Trial : The Trial of the Templars in the British Isles, 1308-1311*, Stroud, 2009 ; A. DEMURGER, « 'Manuscrit de Chinon' ou 'Moment Chinon' ? Quelques remarques sur l'attitude du pape Clément V envers les templiers à l'été 1308 », dans M. MONTESANO éd., *« Come l'orco della fiaba ». Studi per Franco Cardini*, Florence, 2010, p. 111-121 ; W.J. COURTENAY et K. UBL, *Gelehrte Gutachten und königliche Politik im Templerprozeß*, Hanovre, 2010 (MGH, Studien und Texte, 51) ; enfin les contributions réunies dans J. BURGTORF, P. F. CRAWFORD et H. NICHOLSON, *The Debate on the Trial of the Templars (1307-1314)*, Farnham-Burlington, 2010.

6. W. TRUSEN, « Der Inquisitionsprozeß : seine historischen Grundlagen und frühen Formen », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung*, t. LXXIV, 1988, p. 171-215 ; R. M. FRAHER, « IV Lateran's Revolution in Criminal Procedure : the Birth of *inquisitio*,

La rumeur des crimes commis par les templiers, cependant, n'avait guère été colportée que par le roi de France lui-même et par son entourage – et ce dans un cadre bien précis, celui de négociations difficiles avec Clément V. C'est lors de la première rencontre entre le pape nouvellement élu et Philippe le Bel, à la fin de l'année 1305 à Lyon, que la « mauvaise renommée » des templiers fut évoquée pour la première fois. Auparavant, le Temple avait certes fait l'objet de médisances sporadiques, mais pas plus que d'autres ordres. Ces on-dits n'avaient jusque-là jamais été jugés dignes d'attention de la part d'une autorité judiciaire. Ils n'avaient jamais constitué une *diffamatio*, c'est-à-dire qu'aucune instance juridictionnelle ne s'était souciée de leur assigner les formes et la valeur légale d'une *mala fama* susceptible de déclencher des poursuites [7].

En dénonçant auprès de Clément V les mauvais bruits qui, prétendument, couraient au sujet de l'ordre – lequel était directement placé sous la juridiction pontificale, puisqu'il bénéficiait de l'exemption –, l'entourage du Capétien avait pour objectif d'exercer sur le pape un surcroît de pression dans un contexte d'âpres discussions dont l'enjeu était tout autre : il s'agissait de s'accorder sur le règlement du conflit qui avait violemment opposé Philippe le Bel et Boniface VIII quelques années plus tôt [8]. L'histoire est bien connue [9] : en 1302-1303, au plus fort d'une querelle autour des prérogatives de la juridiction pontificale à l'intérieur du royaume de France, le roi avait osé faire déclarer le pape hérétique. Il avait laissé ses conseillers appeler en son nom à la réunion d'un concile universel qui devrait juger et déposer Boniface VIII. Comme on sait, le pape s'apprêtait en réponse à excommunier le Capétien lorsqu'il avait été surpris dans sa résidence d'Anagni et brièvement arrêté par Sciarra Colonna et Guillaume de Nogaret, l'envoyé de Philippe le Bel.

the End of Ordeals and Innocent III's Vision of Ecclesiastical Politics », dans R.J. CASTILLO LARA éd., *Studia in honorem eminentissimi cardinalis Alphonsi M. Stickler*, Rome, 1992, p. 97-111 ; J. THÉRY, « *Fama* : l'opinion publique comme preuve judiciaire. Aperçu sur la révolution médiévale de l'inquisitoire (XIIe-XIVe siècles) », dans B. LEMESLE éd., *La Preuve en justice de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, 2003, p. 119-147.

7. Sur le rôle structural des instances judiciaires dans la construction de la « commune voix et renommée », voir J. THÉRY, « *Fama...* », p. 145-147.

8. G. LIZERAND, *Clément V et Philippe IV le Bel*, Paris, 1910 ; J. COSTE, *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et dépositions des témoins (1303-1311)*, Rome, 1995 ; S. MENACHE, *Clement V...*, p. 191-199.

9. Sur ce célèbre conflit, auquel Pierre Dupuy, au XVIIe siècle, a donné le nom de « Grand différend », voir entre autres P. DIGARD, *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304*, 2 vol., Paris, 1936 ; J. COSTE, *Boniface VIII en procès...* ; A. PARAVICINI-BAGLIANI, *Boniface VIII. Un pape hérétique ?*, Paris, 2003 ; A. BARBERO, « Bonifacio VIII e la casa di Francia », dans *Bonifacio VIII. Atti del XXXIX Convegno storico internazionale (Todi 13-16 ottobre 2002)*, Spolète, 2003, p. 273-327.

Boniface était mort peu après et son successeur Benoît XI, dont le pontificat dura moins d'un an (d'octobre 1303 à juillet 1304), avait seulement consenti à lever les sanctions canoniques contre le roi. De Clément V, couronné en novembre 1305, Philippe le Bel exigeait non seulement qu'il levât les anathèmes jetés sur les conseillers royaux tenus pour responsables de l'offensive de 1302-1303 (en particulier Nogaret), mais aussi qu'il ouvrît un procès posthume destiné à prouver l'hérésie de Boniface. La dépouille de ce dernier pourrait alors être exhumée et brûlée, conformément au châtiment prévu pour les hérétiques morts impénitents. L'action naguère conduite par le roi de France contre le pape défaillant serait ainsi reconnue par le Siège apostolique lui-même comme une salutaire entreprise de préservation de la foi.

En 1306-1307, alors que Clément V résistait fermement devant ces prétentions exorbitantes, les accusations de l'entourage royal contre les templiers se firent de plus en plus insistantes. Suite à une nouvelle session de négociations avec le roi tenue à Poitiers au printemps 1307, la rumeur s'amplifia dans des proportions telles que le pape, à la demande des dirigeants du Temple eux-mêmes, envisagea d'ouvrir une procédure judiciaire d'*inquisitio veritatis*. Le recours à l'« enquête de vérité » paraissait désormais indispensable pour démentir ce que l'on considérait à la Curie comme une *mala fama* calomnieuse. Avertis par Clément V lui-même de son intention par une lettre du 24 août 1307, le roi et ses conseillers, en réaction, prirent une extraordinaire décision. Ils allaient lancer une procédure royale au plus vite pour devancer l'enquête pontificale – laquelle, une fois déclenchée, leur aurait ôté toute maîtrise de l'affaire.

Le 13 octobre, donc, avec une excellente coordination et à la surprise totale des intéressés, les agents du roi arrêtèrent tous les templiers présents sur le territoire du royaume. Parmi eux figuraient les principaux dirigeants de l'ordre, dont le grand maître Jacques de Molay. Ces dignitaires étaient arrivés récemment de Chypre (où le siège de l'ordre avait été installé depuis la perte de la Terre sainte) pour répondre à une convocation du pape. Clément V résidait alors en France, retenu depuis son couronnement par les négociations avec le Capétien.

Avec cette arrestation, Philippe le Bel portait une atteinte gravissime et sans précédent aux prérogatives pontificales. Le roi et ses conseillers avaient déjà commis une infraction majeure aux privilèges du for ecclésiastique quelques années plus tôt, en 1301, lorsqu'ils avaient fait saisir la personne de l'évêque de Pamiers, Bernard Saisset, au prétexte que cet ami de Boniface VIII était un traître et un hérétique [10]. Mais ils n'avaient alors soustrait qu'un prélat au monopole de l'Église romaine sur le jugement des membres du haut clergé

10. J. Théry, « Allo scoppio del conflitto tra Filippo il Bello di Francia e Bonifacio VIII : l'affare Saisset (1301). Primi spunti per una rilettura », dans G. Minnucci éd., *I poteri universali e*

(ce prélat fût-il, comme Saisset, un champion de la juridiction universelle revendiquée par la papauté). Le 13 octobre 1307, en faisant arrêter l'ensemble des représentants d'un ordre monastique soumis à la seule et unique autorité du Siège apostolique, Philippe le Bel avait pris une initiative non seulement illégale, mais aussi difficilement pensable dans l'ordre du monde tel qu'il était conçu par la majorité des contemporains. Pour faire admettre l'état de nécessité exceptionnelle qui avait imposé cette mesure, il fallait obtenir au plus vite les preuves irréfutables de la réalité et de l'énormité des crimes en cause. Autrement dit, il fallait des aveux. On recourut donc immédiatement à la torture.

Au bout de quelques jours d'interrogatoires, la plupart des dignitaires du Temple reconnurent une partie des faits qui leur étaient imputés. Une telle rapidité fait contraste avec le rythme ordinairement très lent des enquêtes criminelles contre les ecclésiastiques aux XIIIe et XIVe siècles [11]. Mais dans le cas présent, grâce à la complaisance de l'inquisiteur de France Guillaume de Paris, lequel était tout dévoué aux intérêts royaux, la juridiction d'Église agissait sous le contrôle direct du roi, de fait sinon de droit [12]. Très vite, dès le 24 octobre, Jacques de Molay confessa que les cérémonies de réception dans l'ordre comportaient un

la fondazione dello Studium Urbis. Il pontefice Bonifacio VIII dalla Unam sanctam *allo schiaffo di Anagni*, Rome 2008, p. 21-68 [disponible en ligne: http://halshs.archives-ouvertes.fr/].

11. Les enquêtes criminelles de la papauté contre les prélats accusés d'« excès » souvent dits « énormes » furent fréquentes à partir du pontificat d'Innocent III. J'ai étudié le phénomène dans un mémoire de fin de séjour à l'École française de Rome (*'Inquisitionis negocia'. Les procédures criminelles de la papauté contre les prélats, d'Innocent III à Benoît XII (1198-1342). Première approche : aperçu sur les sources de la pratique*, juillet 2004 ; cf. *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 2004*, fasc. 4, Paris, 2006, p. 1617), puis dans un « mémoire original » (*« Excès » et « affaires d'enquête ». Les procès criminels de la papauté contre les prélats, XIIIe-mi-XIVe s.*) présenté pour une habilitation à diriger des recherches à l'université de Montpellier III le 23 novembre 2010. Voir aussi J. Théry, « *Fama...* » ; Id., « Justice inquisitoire et construction de la souveraineté : le modèle ecclésial (XIIe-XIVe s.). Normes, pratiques, diffusion », dans *Annuaire de l'École des hautes études en sciences sociales. Comptes rendus des cours et conférences 2004-2005*, Paris, 2006, p. 593-594 ; Id., « Faide nobiliaire et justice inquisitoire de la papauté à Sienne au temps des Neuf : les *recollectiones* d'une enquête de Benoît XII contre l'évêque Donosdeo de'Malavolti (ASV, *Collectoriae* 61A et 404A) », dans S. Lepsius, T. Wetzstein éd., *Als die Welt in die Akten kam. Prozeßschriftgut im europäischen Mittelalter*, Francfort, 2008, p. 275-345 [disponible en ligne : http://halshs.archives-ouvertes.fr] ; Id., « *Atrocitas/enormitas*. Per una storia della categoria di 'crimine enorme' nel Basso Medioevo (XII-XV s.), *Quaderni storici*, 131, 2009, p. 329-275, repris et développé dans « *Atrocitas/enormitas*. Pour une histoire de la catégorie d''énormité' ou 'crime énorme' au Moyen Âge et à l'époque moderne », *Clio@Themis. Revue en ligne d'histoire du droit*, 4, 2011, URL: http://www.cliothemis.com/Clio-Themis-numero-4.

12. Guillaume de Paris, au moment de l'affaire du Temple, était aussi le confesseur de Philippe le Bel (après avoir été chapelain royal et confesseur des enfants du roi). Voir S.L. Field, *The Beguine, the Angel, and the Inquisitor : The Trial of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart*, University of Notre-Dame Press, à paraître, chapitre 3 (je remercie l'auteur de m'avoir permis de lire les pages consacrées à Guillaume de Paris avant la parution de l'ouvrage).

rituel de reniement du Christ. On lui fit immédiatement réitérer sa confession en public, en compagnie d'autres dirigeants eux aussi déjà passés aux aveux. Une déclaration officielle lui fut extorquée, qui fut aussitôt expédiée par le roi aux principaux souverains de la Chrétienté. Molay dut aussi souscrire des lettres adressées à tous les templiers dans lesquelles il leur ordonnait d'avouer. Avant la fin de l'automne 1308, presque tous les prisonniers dont les dépositions nous sont parvenues (cent trente-huit interrogés à Paris, quatre-vingt quatorze en Province) avaient confessé au moins partiellement leur culpabilité.

Pris de court, scandalisé, Clément V s'efforça de reprendre l'affaire en main. Face aux deux cardinaux qu'il envoya à Paris en décembre 1307, certains templiers, dont Jacques de Molay, revinrent sur leurs aveux. Comme Philippe le Bel se refusait en pratique, malgré ses protestations d'intention, à régulariser la situation en remettant les prisonniers à la garde de l'Église, le pape se décida à suspendre de leur office les inquisiteurs du royaume. Le roi avait agi sous leur couvert – ce qui lui permit plus tard de prétendre, non sans impudence, s'être fait l'instrument dévoué de l'Église et même du pontife romain en personne. Avec cette suspense des juges ecclésiastiques, qui intervint en janvier ou février 1308, la procédure était bloquée.

Philippe le Bel réagit par une série de pressions de plus en plus lourdes et directes sur la personne du pape. À la fin du mois de mai 1308, il se rendit à Poitiers, où la Curie résidait. Des négociations s'y poursuivirent pendant plus de deux mois, sous la menace de l'armée royale. L'approbation pontificale de l'action menée contre les templiers constituait désormais la première revendication du roi et de ses conseillers. Mais l'exigence d'un procès contre Boniface VIII était aussi renouvelée avec force. Après quelques semaines de résistance, le pape finit par renoncer à défendre le Temple. Il céda lorsque la possibilité lui fut offerte de préserver ce qui constituait de son point de vue l'essentiel: la suprématie juridictionnelle du Siège apostolique (ne fût-elle que de façade) [13].

Pour que les procédures reprennent, Philippe le Bel accepta en effet qu'elles soient désormais placées expressément sous l'autorité nominale directe de la papauté. En échange de cette concession toute formelle, dans une série de bulles émises entre le 5 juillet et le 12 août 1308, Clément V reconnut la réalité des crimes déjà avoués par les accusés et lança deux enquêtes. L'une, contre les membres de l'ordre, était confiée localement à l'examen de commissions diocésaines et de conciles provinciaux (sur lesquels le roi, en France, pourrait exercer son contrôle). L'autre enquête, contre l'ordre lui-même, était réservée à des commissions pontificales (celle de France, la plus importante, serait installée à

13. A. DEMURGER, « 'Manuscrit de Chinon'... », donne une interprétation différente de la chronologie. Pour lui, le retournement de Clément V au détriment des templiers intervint plus tard, en 1309 ou 1310. Il n'y a pas lieu de reprendre ici la discussion sur ce point.

Paris et composée à la convenance du roi). Un concile général destiné à examiner le résultat des procédures était convoqué pour 1310 à Vienne – non pas, donc, en France comme l'avaient demandé les conseillers royaux, mais, pour transiger, tout près du royaume quoiqu'en terre d'Empire.

Les difficultés rencontrées par les inquisiteurs partout, hormis en France, pour obtenir des aveux contraignirent à repousser la réunion de l'assemblée. Elle s'ouvrit finalement en octobre 1311. Les Pères venus de toute la chrétienté jugèrent très insuffisantes les preuves qui leur furent présentées contre les templiers ; seuls les prélats français, soumis à l'influence du roi, furent d'un avis contraire. Clément V, à nouveau placé sous la pression des conseillers et de l'armée du Capétien, fut pourtant contraint de supprimer l'ordre. Afin de ne pas susciter une trop forte opposition de la part du concile, il s'en tint à une mesure purement administrative qui n'était assortie d'aucune condamnation. Trop « diffamé » pour continuer à exister sans scandale, le Temple était dissous « non par sentence judiciaire, mais par provision, en vertu de l'autorité apostolique ». Rien n'était décidé quant à la réalité des crimes. Le sort des templiers fut laissé à la décision des conciles provinciaux, exception faite des hauts dignitaires. Ces derniers, après une longue attente, furent abandonnés par Clément V au jugement d'une assemblée ecclésiastique parisienne évidemment placée sous l'emprise royale. Le 14 mars 1314, cette assemblée condamna quatre dirigeants de l'ordre à la prison perpétuelle. Deux d'entre eux, Jacques de Molay et le commandeur de Normandie Geoffroy de Charnay, clamèrent alors leur innocence. Philippe le Bel les fit mourir au bûcher comme relaps le soir même, sans attendre la décision des juges ecclésiastiques.

Offenses au corps du Christ, sodomie, idolâtrie

Les accusations avancées dans le mandement d'arrestation du 14 septembre 1307 peuvent être regroupées en cinq points.

1) Tout templier, pour être admis dans l'ordre, devait se prêter à un rituel secret. La cérémonie de réception lui imposait, affirmait-on, de renier le Christ à trois reprises en offensant son corps, à chaque fois, par un crachat sur un crucifix. Ce fut là, par la suite, le point d'accusation le plus important.

2) Lors de cette même cérémonie, les nouveaux templiers devaient baiser l'officiant non pas sur la bouche, comme de tradition lors des rituels d'allégeance (pour symboliser l'échange des souffles), mais « au bas de l'épine dorsale ». Cet euphémisme désignait un baiser sur l'anus, signe de pacte avec les forces du mal et donc d'entrée en secte démoniaque.

3) Le templier nouvellement reçu était également informé qu'il ne devrait pas refuser de s'adonner à la sodomie avec les membres de l'ordre qui le solliciteraient. Une règle spéciale en la matière (destinée à prémunir les frères

contre la tentation de forniquer avec des personnes étrangères à la communauté) aurait été inscrite dans les statuts secrets du Temple. Ainsi les accouplements contre nature étaient-ils fréquents parmi les moines-soldats.

4) Les templiers vénéraient une idole.

5) Enfin, les prêtres de l'ordre célébraient la messe sans consacrer l'hostie. On imputait ainsi au Temple, notons-le, une autre manière d'attenter au corps du Christ. Ce dernier était offensé non seulement en sa représentation sur le crucifix, mais aussi sous la forme sacramentelle de l'eucharistie.

La bulle *Faciens misericordiam*, par laquelle Clément V ouvrit les procédures pontificales contre l'ordre et ses membres en août 1308, était accompagnée de deux listes de 88 et 127 accusations. Dressées par les conseillers de Philippe le Bel, ces listes déclinaient les cinq griefs initiaux en spécifiant un grand nombre de détails scandaleux. Elles n'ajoutaient guère que les trois accusations d'enrichissement illicite (point qui demeura très marginal), d'incroyance à tous les sacrements et d'absolution des péchés, lors des chapitres de l'ordre, par des dignitaires non revêtus de la prêtrise. Seul ce dernier grief reposait sur quelques faits vérifiables. Mais il n'y avait là qu'une mauvaise interprétation du droit canonique (une confusion entre l'absolution des manquements à la règle de l'ordre et l'absolution des péchés). Cette erreur était peu répandue et ne constituait pas un crime contre la foi [14].

Pour l'essentiel, les accusations reprenaient de vieux stéréotypes sur les hérétiques relayés notamment, en 1233, par la célèbre bulle de Grégoire IX *Vox in rama*. En 1302 et 1303, Nogaret et Plaisians avaient déjà manié contre Boniface VIII les accusations de sodomie et d'incroyance en l'eucharistie. Le procès posthume du pape Caetani, que les mêmes conseillers royaux parvinrent à faire ouvrir en 1310, vit en outre l'apparition des griefs d'idolâtrie et d'adhésion à une secte hérétique, sans doute par un effet de contamination entre cette affaire et celle du Temple.

Tout au long des quatre années de procès, les templiers de France confirmèrent les accusations de manière plus ou moins exhaustive et circonstanciée dans leurs confessions, selon la dureté des mauvais traitements infligés (auxquels plusieurs dizaines d'accusés succombèrent) et la capacité de résistance de chacun. L'aveu du reniement du Christ lors de l'entrée en religion constituait manifestement l'objectif minimal à atteindre pour les interrogateurs. Ce fut le point d'accusation le plus souvent avoué. Les frères étaient tentés de reconnaître l'existence d'un tel rituel (d'ailleurs avoué par le grand maître) en invoquant la contrainte subie lors de leur réception et en protestant de leur bonne foi personnelle. Ils certifiaient alors avoir renié *ore, sed non corde* – « par la bouche,

14. J. Riley-Smith, « Were the Templars... », p. 114, surévalue l'importance de cette accusation.

mais non de cœur » – et pouvaient espérer faire cesser leurs tourments sans s'être trop compromis.

Les procès-verbaux des dépositions sont souvent longs et parfois riches en détails frappants. Ils suscitent la fascination depuis des siècles. Aujourd'hui encore, des historiens travaillent à recouper ces confessions et s'acharnent à en évaluer finement la fiabilité [15]. Il est pourtant illusoire de prétendre y trier le vrai et le faux, puisqu'elles furent produites par une machine judiciaire implacable conçue pour broyer la volonté des accusés [16]. On explore aussi les sources laissées par l'histoire du Temple depuis le début du XIIe siècle dans l'espoir d'y trouver des indices qui puissent confirmer ou expliquer telle ou telle déviance avouée aux inquisiteurs. Ces tentatives pour déceler dans les pratiques réelles de l'ordre des éléments équivoques, susceptibles d'avoir favorisé les accusations royales, ne sont pas convaincantes. Surtout, elles procèdent d'une mauvaise méthode.

De tels efforts débouchent – au mieux – sur des résultats douteux [17], fatalement impressionnistes et liés à la sensibilité ou à l'humeur de leurs auteurs. Ainsi les conclusions avancées en 2004 par Jonathan Riley-Smith : le « baiser immonde » lors de la réception dans l'ordre aurait bien eu une réalité dans certains cas, mais n'aurait été qu'une mauvaise plaisanterie (*horseplay*, *jocular*) ; l'accusation de vénérer une tête d'idole aurait été liée à la prédilection des templiers pour les reliquaires en forme de tête ; l'accusation de sodomie aurait tenu à l'obligation faite à tout templier de partager sa couche pour la nuit avec un confrère de passage si aucun autre lit n'était libre dans la commanderie [18]... En définitive (et en tout arbitraire), J. Riley-Smith « est enclin à croire que, dans certaines commanderies, des exigences blasphématoires étaient imposées aux postulants au moment de leur réception dans l'ordre ou peu après. Cette pratique existait probablement dans une minorité de commanderies et chez quelques officiants chargés des réceptions en France, mais n'était pas limitée à ces cas [19] ».

15. Ainsi B. FRALE a-t-elle mis au point une grande base de donnée recensant tous les aveux documentés et pense avoir ainsi créé un instrument majeur pour éclairer l'histoire du procès (mais il s'agit là d'un cas extrême). Voir B. FRALE, *L'ultima battaglia*...

16. Voir à ce sujet, en dernier lieu, T. KRÄMER, « Terror, Torture and the Truth : The Testimonies of the Templars Revisited », dans J. BURGTORF, P.F. CRAWFORD et H. NICHOLSON, *The Debate*..., p. 71-85.

17. A. FOREY, « Could Alleged Templar Malpractices have Remained Undetected for Decades ? », *ibid.*, p. 11-19, a récemment esquissé une réfutation des hypothèses en question avec le seul examen de la possibilité (improbable) que les supposées déviances soient passée inaperçues pendant plusieurs décennies avant le procès. Il souligne en outre que les historiens partisans de la thèse des « abus » commis par les templiers, d'un point de vue général, « n'ont pas assez pris en considération les possibles objections à leurs arguments » (p. 19). Mais il est inutile de travailler davantage à élaborer ces objections si, comme je le suggère ici, les hypothèses à réfuter n'ont pas de raison d'être.

18. J. RILEY-SMITH, « Were the Templars... », p. 113-114.

19. *Ibid.*, p. 124 : « [...] inclined to believe that in some commanderies blasphemous demands were being made of postulants at the time of or shortly after their reception into the order. The practice

Les sacrilèges n'auraient été commis que dans des communautés de France et d'Italie ; celles de Germanie, de la Péninsule ibérique (Roussillon inclus) et des îles britanniques, en revanche, étaient *clear*. Une telle géographie résulte d'une longue analyse probabiliste des dépositions, mais l'auteur ne s'avise pas qu'elle correspond exactement à celle de l'usage de la torture... D'où sa remarque finale selon laquelle « étant données les connaissances actuelles, il est impossible d'établir quand ou pourquoi d'étranges habitudes comme celles-là pourraient s'être insinuées dans un grand et puissant ordre de l'Église[20] – remarque à laquelle je répliquerai en suggérant plus loin qu'il est possible, en revanche, de comprendre pourquoi ces « étranges habitudes » furent imputées aux templiers par le roi de France. J. Riley-Smith se laisse si bien dominer par la logique procédurale à l'œuvre dans les sources qu'il en arrive même à mettre en doute la validité des rétractations faites par certains accusés au prétexte qu'elles auraient pu être suscitées par d'éventuelles menaces de leurs confrères[21]. Renversement stupéfiant, puisque les confessions rétractées avaient été obtenues précisément – et assurément, quant à elles – sous la torture. J. Riley-Smith en arrive finalement à... justifier la torture infligée aux accusés, avec deux arguments[22]. D'abord, le secret prétendument « obsessionnel » cultivé par le Temple (aspect pourtant dépourvu d'une grande spécificité eu égard aux pratiques d'autres ordres) et le serment prêté par les frères à leur entrée les auraient empêchés de parler. En second lieu, le caractère probant des résultats obtenus attesterait l'utilité des tourments : « Les interrogateurs en étaient venus à penser qu'aux scrupules il leur fallait opposer la force si nécessaire ; et les déclarations de certains frères semblent leur donner raison[23] » ! Difficile de ne pas rapprocher ce raisonnement circulaire des efforts pour justifier la torture dans des contextes actuels. La naïveté avec laquelle certains historiens abordent les procédures inquisitoires ne tient pas seulement à une mauvaise connaissance de leur fonctionnement mais aussi, probablement, à une sorte de légitimisme viscéral[24]. Anne Gilmour-Bryson, pour prendre un autre exemple, a récemment consacré un article à la question de savoir si la procédure mise en œuvre contre les templiers était bien adéquate

was probably to be found in a minority of commanderies and among a few receptors in France, but it was not confined to them ».

20. *Ibid.* : « Given present knowledge, it is impossible to establish when or why such odd behavior could have crept into a great and powerful order of the Church. »

21. *Ibid.*, p. 116.

22. *Ibid.*, p. 115-116.

23. *Ibid.*, p. 115 : « Interrogators had come to believe that they had to counteract scrupulousness with force if need be and the statements of some brothers appeared to bear them out. »

24. Voir par exemple, encore, *ibid.*, p. 111-112 : « What is striking about the records of many of these inquiries is the serious approach of the investigators. »

pour faire émerger la vérité des faits[25]. Comme si, sans aucun doute possible, tel avait été son seul et unique objectif.

Au pire, les recherches centrées sur les procès-verbaux d'interrogatoires pour établir la véracité des crimes aboutissent à des fantaisies demi-savantes. Barbara Frale, sur la base de lectures très personnelles des dépositions, imagine ainsi l'existence d'un mystérieux *codice ombra*, un manuscrit fantôme qui aurait contenu les règles secrètes de l'Ordre[26]. Récemment, elle a aussi « découvert » que les templiers ont vénéré le fameux « saint suaire » aujourd'hui conservé à Turin[27]...

La persistance de telles démarches à travers les âges[28] tient également à la force de vraisemblance inhérente à tout témoignage, jadis décrite par Jeremy Bentham en ces termes : « C'est un fait, et un fait d'expérience criminelle, qu'il y a dans l'homme une tendance à croire au témoignage ; et ceci dans n'importe quelle occasion. » Un témoin s'attire toujours, au moins initialement, l'adhésion spontanée de l'auditeur : « Pour croire, pour être justifié de croire, il n'est pas besoin d'une raison spéciale ; la confiance est comme acquise d'avance par la vérité du témoignage. Pour ne pas croire, pour être justifié de ne pas croire, il faut une considération déterminée, il faut une raison[29]. »

D'excellentes raisons ne manquent certes pas pour ne pas croire à la véracité des confessions arrachées aux templiers. À mon sens, l'obstination à chercher les traces de réelles irrégularités canoniques révèle combien demeure dérangeante, insupportable peut-être, l'idée que le procès tout entier ne s'est fondé sur rien de vrai. Refus ou impossibilité, donc, sept siècles plus tard, de s'affranchir entièrement de la logique imposée par l'*inquisitio veritatis*. C'est dire la puissance de cette procédure. Plutôt que d'avoir à reconnaître dans toute sa violence l'arbitraire absolu des institutions d'État lors de l'affaire du Temple,

25. A. Gilmour-Bryson, « The Templar Trials : did the System Work ? », *The Medieval History Journal*, 3/1 (2000), p. 41-65.

26. B. Frale, *L'ultima battaglia*...

27. Ead., *I templari e la sindone di Cristo*, Bologne, 2009. Sur ce livre, voir M. Vallerani, « I templari e la Sindone : l' 'ipotetica della falsità' e l'invenzione della storia », *Historia magistra. Rivista di storia critica*, 2 (2009), p. 10-17, et la recension du même sur le site http://www.christianismus.it/. Voir aussi l'article d'A. Cariotti, « Sindone : i scritti della discordia », *Il corriere della sera* (8 janvier 2010), p. 37.

28. Michelet lui-même, à partir de la lecture des dépositions, échaufauda une théorie selon laquelle un rituel de reniement du Christ était bien imposé aux templiers à leur entrée dans l'ordre, mais à la seule fin de tester leur obéissance ou de les préparer à une éventuelle capture par les Sarrasins (théorie qui « ne résiste pas à l'examen », selon les termes d'H. Nicholson, *The Knight Templars*..., p. 215).

29. J. Bentham, *Rationale of judicial evidence*, 1827, cité par R. Dulong, *Le Témoin oculaire : les conditions sociales de l'attestation personnelle*, Paris, 1998, p. 140 et 144 (on trouvera une analyse de l'« énigme fondatrice » du témoignage découverte par Bentham aux p. 139-162).

les historiens préfèrent souvent illustrer cette figure du déni bien connue des psychanalystes: «Je sais bien, mais quand même[30].» En dernier recours, une telle attitude tient au refus inconscient de la castration symbolique. Les savants convaincus qu'il ne saurait tout à fait y avoir de fumée sans feu dans l'affaire du Temple cherchent peut-être à préserver, envers et contre tout, une idée rassurante des institutions d'État comme garantes ultimes du juste et/ou du vrai.

Au vrai, tout laisse penser que les templiers étaient innocents – ou plutôt rien, hormis leur arrestation et les aveux forcés, n'autorise à croire qu'ils étaient coupables. Aucun élément de preuve susceptible de corroborer les confessions n'a jamais été découvert. Aucun aveu, autant qu'on sache, ne fut jamais recueilli sans contrainte. Hors de France, les nombreuses procédures menées contre les frères se soldèrent par un échec général[31] (à quelques exceptions près, en Italie surtout, précisément dans les rares cas où la torture fut employée). Ce contraste entre les résultats abondants dans le royaume capétien et les issues peu probantes ailleurs s'explique bien par le fait que les autres souverains ne partageaient pas les motivations de Philippe le Bel. Les princes de la chrétienté réagirent d'ailleurs avec scepticisme aux lettres envoyées par le roi de France pour les exhorter à agir chez eux. Le seul qui adopta rapidement une attitude défavorable aux templiers, le roi d'Aragon Jacques II, ne porta aucun intérêt à la répression de leurs supposés crimes contre la foi. Pour lui, il y avait là simplement une occasion de prendre le contrôle des biens et des forteresses de l'ordre, nombreux et de grande importance stratégique dans son royaume[32].

30. O. Mannoni, «Je sais bien, mais quand même», *Les Temps modernes*, 212 (1964), repris dans Id., *Clefs pour l'imaginaire ou l'autre scène*, Paris, 1985, p. 9-33. Voir par exemple, là encore, la démarche de J. Riley-Smith, «Were the Templars...», p. 116: [Sur les témoignages concernant les actes sacrilèges censés avoir accompagné le rituel de réception] «The evidence they [the witnesses] gave was not consistent and in each case it is hard to tell whether it was true, or invented (or imagined) by the individual concerned, or the product of discussion with other brothers while in prison. Nevertheless a broad pattern emerges» (l'auteur n'envisage pas que ce *pattern*, c'est-à-dire le modèle ou l'ensemble de constantes dans les témoignages, puisse être tout simplement imposé par l'accusation et par le regard des juges); ou encore p. 117: «Anyone reading the interrogations carefully is left unsure and perplexed, or should be. Nevertheless, I have been struck by the way certain themes run through them and by comments from witnesses which sound so circumstantial that they could hardly have been invented.»

31. Voir, en dernier lieu, H. Nicholson, *The Knights Templar on Trial...*; J.S. Hamilton, «King Edward II of England and the Templars», dans J. Burgtorf, P. F. Crawford, H. Nicholson, *The Debate...*, p. 215-224; H. Nicholson, «The Trial of the Templars in Ireland», *ibid.*, p. 225-235; E. Bellomo, «Rinaldo da Concorenzo, Archbishop of Ravenna, and the Trial of the Templars in Northern Italy», *ibid.*, p. 259-272; K. Toomaspoeg, «The Templars and their Trial in Sicily», *ibid.*, p. 273-283; F. Hooghe, «The Trial of the Templars in the County of Flanders, 1307-12», *ibid.*, p. 285-299.

32. Voir A. Forey, *The Fall of the Templars in the Crown of Aragon*, Aldershot, 2001.

Par tous les moyens, y compris les moins légaux et les plus brutaux, Philippe le Bel et ses conseillers empêchèrent les templiers de se défendre. Les hauts dignitaires de l'ordre, quand ils comparurent devant la commission apostolique en novembre 1309 à Paris, trouvèrent Nogaret et Plaisians dans l'assistance. Les deux légistes ne se gênèrent pas pour les menacer ouvertement et les firent ainsi renoncer à plaider leur cause. Au début de l'année 1310, un large mouvement de résistance se fit jour parmi les accusés. Ils furent bientôt près de six cents frères à s'engager pour défendre le Temple devant la commission. Leurs représentants Renaud de Provins et Pierre de Bologne suggérèrent d'abord que Philippe le Bel avait été abusé quand il avait décidé de lancer les accusations. Au moment où la bonne foi du roi commençait à être mise en doute, des mesures radicalement dissuasives bloquèrent net tout développement ultérieur. Le 12 mai 1310, l'archevêque de Sens Philippe de Marigny envoya au bûcher cinquante-quatre des templiers défenseurs de l'ordre après les avoir fait juger en hâte. Frère d'Enguerran de Marigny, l'un des principaux conseillers royaux, l'archevêque avait été nommé à son siège à la demande de Philippe le Bel quelques mois plus tôt; c'est dire s'il était une créature du Capétien. Le coup de force du 12 mai était justifié par un raisonnement juridique. Les frères soudainement condamnés avaient naguère fait des aveux devant les commissions diocésaines instituées pour juger les personnes. L'archevêque et ses assesseurs considérèrent qu'en déclarant l'ordre innocent, ces templiers étaient implicitement revenus sur leurs confessions individuelles et pouvaient donc être tenus pour relaps... L'effet recherché fut obtenu. La peur reprit le dessus; les autres défenseurs se désistèrent en masse. La commission apostolique n'eut plus qu'à poursuivre ses auditions, toutes défavorables au Temple désormais, avant d'envoyer ses procès-verbaux au pape en juin 1311.

L'attitude du Concile de Vienne[33] confirme aussi l'innocence des templiers, s'il en était besoin. Au vu du résultat des procédures et malgré les efforts déployés par Clément V, les Pères refusèrent de conclure à la culpabilité des accusés. Ils exigèrent qu'une défense du Temple soit organisée. Le pape n'en voulut à aucun prix[34]; l'équilibre auquel il était parvenu dans ses relations avec Philippe le Bel n'y aurait pas résisté. L'issue judiciaire était donc impraticable, d'où le choix de supprimer l'ordre par une décision de type administratif. La bulle *Vox in excelso* promulgua cette « provision » en la disant approuvée par le Concile. En fait, le pape interdit toute discussion. Une séance plénière se tint à Vienne le 3 avril 1312, en présence du roi de France, pour communiquer aux

33. Sur le déroulement du Concile, le livre de J. LECLERC, *Vienne*, Paris, 1964 (Histoire des conciles œcuméniques, 8), est particulièrement éclairant.

34. Le pape fit même jeter en prison un groupe de neuf templiers venus inopinément devant le Concile avec l'intention de plaider la cause de l'ordre.

Pères la teneur du texte. Avant la lecture, un avertissement solennel fut adressé à l'assemblée : quiconque oserait ensuite prendre la parole serait frappé d'une excommunication majeure.

La persécution des templiers et la pontificalisation de la royauté française

L'interprétation de la chute du Temple la plus claire et la plus synthétique est sans doute celle proposée par Alain Demurger en 2005[35] : en définitive, le Temple semble avoir été un « bouc émissaire » qui a « payé pour tous les ordres militaires internationaux », lesquels « n'avaient pas leur place dans l'État moderne ». Avec leurs organisations internes très hiérarchisées et leur soumission directe à la papauté, ces ordres étaient devenus à la fin du XIIIe siècle « des corps étrangers » dans les royaumes. Ils constituaient « des obstacles au développement des monarchies centralisées »[36]. L'analyse est satisfaisante au plan structurel. Mais elle ne rend pas compte des événements dans leur singularité. Pourquoi le Temple ? pourquoi Philippe le Bel ? Pourquoi un procès en hérésie ? Comment expliquer l'initiative inouïe de septembre-octobre 1307, l'acharnement des années suivantes ?

Rien ne permet de corroborer la vieille hypothèse selon laquelle le principal objectif du roi aurait été de s'approprier les richesses du Temple. L'image de l'ordre s'était certes dégradée avec le recul, puis, en 1291, la perte des dernières positions chrétiennes de Terre sainte : il apparaissait désormais inefficace, mal adapté aux exigences d'une reconquête. Ses activités bancaires pouvaient aussi lui valoir des antipathies. Mais le Temple n'était pas spécialement impopulaire, contrairement à une idée reçue. Par ailleurs, un ancien projet de fusion avec l'ordre de l'Hôpital, déjà évoqué au concile de Lyon II en 1274, avait resurgi peu avant le procès. Philippe le Bel espérait, à l'issue d'une telle réorganisation, faire attacher à la famille capétienne la direction d'un ordre militaire international unique. Les saintes entreprises menées contre les Infidèles par cette nouvelle chevalerie auraient ainsi pu confirmer la mission spéciale impartie à la monarchie française pour la défense de la foi. Or Jacques de Molay, avec une certaine maladresse semble-t-il, s'était opposé à l'intégration des templiers dans un nouvel ordre[37]. Cet élément n'est pas plus décisif que les autres pour la compréhension de l'affaire. Comme les autres, il peut seulement suggérer l'existence de mauvaises

35. A. DEMURGER, *Les Templiers...*, p. 484-509.

36. *Ibid.*, p. 499.

37. Voir en particulier A. DEMURGER, *Jacques de Molay : le crépuscule des templiers*, Paris, 2002.

dispositions du roi de France envers le Temple. Malgré des siècles de spéculation, les raisons déterminantes du procès demeurent énigmatiques.

Pour éclaircir ce « mystère d'iniquité » – selon l'expression d'Ernest Renan [38] –, il faut considérer dans son ensemble la crise aiguë survenue dans les rapports entre le roi de France et la papauté à partir de 1301 [39]. Le conflit prit la forme d'une série de trois procès et culmina, précisément, avec la persécution des templiers. Philippe le Bel bafoua d'abord ouvertement les prérogatives pontificales en faisant arrêter et comparaître devant son conseil l'évêque de Pamiers Bernard Saisset, sur des accusations de haute trahison et d'hérésie montées de toute pièce (le doute n'est pas possible, en tout cas, pour les crimes contre la foi imputés à l'évêque). Provocation grossière : Saisset était le protégé personnel de Boniface VIII et défendait avec intransigeance la supériorité juridictionnelle du Siège apostolique dans le royaume [40]. La violente réaction de Boniface, comme on l'a déjà rappelé, lui valut d'être à son tour accusé d'hérésie, de subir « l'attentat d'Anagni », puis de faire l'objet d'une tentative de procès posthume difficilement enrayée par Clément V [41].

À bien des égards, ces trois affaires des années 1301-1314 forment une seule et unique séquence. Entre elles, les similitudes sont très fortes. Même construction, à chaque fois, d'une « mauvaise renommée » pour permettre l'ouverture des procédures royales. Mêmes allégations de l'« énormité » [42] des crimes et de l'extrême urgence à intervenir pour justifier des violations gravissimes de la juridiction pontificale. Même imitation de la rhétorique pontificale – jusqu'au pastiche – dans les lettres royales. Et, surtout, mêmes efforts exaltés de Nogaret et de Plaisians pour poser Philippe le Bel en garant suprême de la foi, au-dessus du pape.

Au cours de l'affaire Saisset, d'abord, Nogaret avait détourné au profit du roi de France les principaux arguments théologico-juridiques élaborés par la papauté du XIIIe siècle pour revendiquer la « plénitude de puissance » – c'est-à-dire la souveraineté absolue. Ces arguments tenaient aux impératifs de la lutte contre l'hérésie. « Vicaire du Christ » [43], c'est-à-dire son représentant sur terre, le

38. E. RENAN, « Guillaume de Nogaret », dans *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, 1877, p. 291.

39. Voir les références bibliographiques citées *supra*, note 9.

40. Sur l'affaire Saisset, voir en particulier J.-M. VIDAL, *Bernard Saisset (1232-1311)*, Toulouse 1926 ; J.H. DENTON, « Bernard Saisset and the Franco-Papal Rift of December 1301 », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 102/2 (2007), p. 399-427 ; J. THÉRY, « Allo scoppio del conflitto... ».

41. Voir les références bibliographiques citées *supra*, note 8.

42. Au sujet de la notion d'*enormitas*, forgée au XIIe siècle dans la pratique du gouvernement pontifical et utilisée par les juridictions séculières dès le XIIIe siècle, voir J. THÉRY, « *Atrocitas/enormitas...* ».

43. Voir à ce sujet l'étude classique de M. MACCARONE, Vicarius Christi. *Storia del titolo papale*, Rome, 1952.

pape poursuivait en effet la mission du Fils de Dieu en préservant la pureté de la foi, condition *sine qua non* du salut commun[44]. D'où sa supériorité sur tous les pouvoirs terrestres. En accusant Bernard Saisset d'hérésie, Nogaret avait créé l'occasion d'affirmer le droit du Capétien à se substituer au pape, si nécessaire, dans la fonction christique[45]: désormais, « ce qui [était] commis contre Dieu, contre la foi ou contre l'Église romaine, le roi le considé[rait] commis contre lui ». Pour arriver à cette conclusion, formulée au moment où il fallait justifier auprès de Boniface VIII l'arrestation de l'évêque de Pamiers, le légiste avait d'abord cité mot pour mot un passage crucial de la décrétale *Vergentis in senium* (1199), par laquelle Innocent III avait équiparé l'hérésie au crime de lèse-majesté impériale: « il est plus grave de léser la majesté éternelle que la majesté temporelle ». Dans le texte de Nogaret, les effets de cette célèbre formule étaient renversés pour équiparer la juridiction royale à celle du pape, en assimilant implicitement la majesté du Capétien à la majesté divine[46]. Soixante-dix ans plus tôt, les *Constitutions de Melfi* (1231) avaient fait le même renversement, à partir du même passage de la décrétale *Vergentis*, au bénéfice de Frédéric II[47].

Ernst Kantorowicz, dans un célèbre article sur les « mystères de l'État », a parlé de « pontificalisme » pour désigner les fondements religieux de l'absolutisme royal à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne[48]. S'il s'était intéressé de près au cas français et, plus précisément, aux sources judiciaires, administratives et diplomatiques pour l'histoire des conflits entre Philippe le Bel et la papauté, il

44. Sur la théocratie en général et la *plenitudo potestatis* en particulier, la bibliographie est immense. On se contentera ici de citer le bel article de W. ULLMANN, « The Significance of Innocent III's Decretal *Vergentis* », dans *Études de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. III, Paris, 1965, p. 729-741.

45. Démonstration dans J. THÉRY, « Allo scoppio del conflitto... », en particulier aux p. 51-60. Une version française de cet article, revue et augmentée, est en préparation.

46. « Que [les crimes d'hérésie imputés à Bernard Saisset] gravius longe dictus dominus rex recipit quam superius expressata que contra regiam majestatem commisit dictus episcopus, nec mirum, cum gravius eternam quam temporalem laedere majestatem. Quod insuper in Deum vel fidem vel Romanam Ecclesiam committitur contra se commissum recipit dominus rex predictus, qui et sui progenitores defensores speciales fidei et honoris Romane Ecclesie semper fuerunt » (cité *ibid.*, p. 53, d'après P. DUPUY, *Histoire du différend...*, p. 629; cf. la nouvelle édition donnée par J.H. DENTON, *Bernard Saisset...*, p. 415-426, à la p. 421).

47. A. HUILLARD-BRÉHOLLES, *Historia diplomatica Friderici II*, Paris, 1852-1861, t. IV/1, p. 5-7: « Tanto ipsos [les hérétiques] persequamur instantius quanto in evidentiorem injuriam fidei christiane, prope Romanam Ecclesiam [...] superstitionis sue scelera latius exercere noscuntur; immo crimine lese majestatis nostre debet ab omnibus horribilius judicari quod in divine majestatis injuriam dignoscitur attentatum, quamquam in judicii potestate alter alterum non excedat. » Voir à ce sujet E. KANTOROWICZ, *L'Empereur Frédéric II*, Paris, 1987 [ed. orig. 1927], en particulier p. 213-224.

48. E. KANTOROWICZ, « Mystères de l'État. Un concept absolutiste et ses origines médiévales (bas Moyen Âge) » [1955], dans ID., *Mourir pour la patrie et autres textes*, 2e éd., Paris, 2004, p. 93-125, *passim*.

aurait pu observer un processus de « pontificalisation » royale extraordinairement explicite[49]. Une deuxième phase s'ouvrit quelques mois après l'affaire Saisset lorsque Plaisians et Nogaret, en accusant Boniface VIII lui-même d'être hérétique, déclarèrent la charge de vicaire du Christ vacante par défaillance de son titulaire. Ils purent ainsi faire endosser à Philippe le Bel le rôle de sauveur de l'Église en le poussant à prendre l'initiative d'un appel au concile universel pour juger Boniface. Dans ses articles d'accusation, Nogaret alla jusqu'à présenter le roi comme un « ange de Dieu », chargé au nom du Ciel de châtier les déviances dans la foi commises par celui qui aurait dû en être l'ultime garant :

> Je vous supplie, excellent prince, seigneur Philippe, roi des Francs par la grâce de Dieu, afin que, comme jadis l'ange du Seigneur, *l'épée hors du fourreau, s'est mis en travers du chemin* [Num 22, 31] du prophète Balaam au moment où ce dernier s'avançait pour maudire le peuple du Seigneur, de même vous, qui êtes oint pour l'exécution de la justice et donc en tant qu'ange de Dieu, ministre de la puissance et de votre office, vous vous opposiez, l'épée hors du fourreau, à ce porteur de la peste impie bien pire que ledit Balaam, de sorte qu'il ne puisse mettre à exécution les méfaits contre le peuple dont il a l'intention[50].

Enfin, la « découverte » par Philippe le Bel d'une « hérésie des Templiers » censée menacer toute la Chrétienté permit d'imposer concrètement l'ascendant du roi au successeur de Boniface VIII. Les textes rédigés à cette occasion par l'entourage royal sont truffés de références bibliques. L'exaltation de la fonction sacrée dévolue au Capétien y est à son comble. La relation directe du roi avec Dieu, sans l'intermédiaire du pape, est affirmée en permanence.

Dans la déclaration de culpabilité que Jacques de Molay fut contraint de souscrire le 25 octobre 1307, par exemple, les conseillers royaux lui firent affirmer que « l'Auteur de la lumière, auquel rien n'est caché » – c'est-à-dire Dieu – venait de révéler les crimes du Temple « par la médiation du ministère du prince très-chrétien le seigneur Philippe[51] ». Le roi, dans une lettre envoyée aux prélats

49. Voir à ce sujet J. Théry, « Philippe le Bel, pape en son royaume », *L'Histoire*, 289 (2004), p. 14-17.

50. J. Coste, *Boniface VIII en procès...*, p. 115 : « Vobis excellentissimo principi, domino Philippo, Dei gratia Francorum regi, supplico, ut, sicut angelus Domini prophete Balaam, antiquitus qui ad maledicendum populo Domini procedebat, occurrit gladio evaginato in via, sic dicto pestifero, qui longe pejor est dicto Balaam, vos qui unctus estis ad executionem justitie, et ideo sicut angelus Dei, minister potestatis et officii vestri, gladio evaginato occurrere velitis, ne possit malum populi perficere quod intendit. » Pour une approche juridique de la mise en accusation du pape, voir T. Schmidt, *Der Bonifaz-Prozess. Verfahren der Papstanklage in der Zeit Bonifaz' VIII. und Clemens' V.*, Cologne-Vienne, 1989.

51. H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens...*, t. II, p. 307-309, à la p. 308 : « Adjiciens insuper verbis lamentabilibus et corde contricto, ut ibidem astantibus videbatur, quod predicta facinora, que propter pene temporalis timorem, et ne destrueretur ordo predictus, in quo

de France pour les convoquer aux états généraux de 1308, exposait les crimes des templiers en se déclarant lui-même (et sans faire aucune allusion au pape !) « promoteur de cette affaire du Christ, comme il revient à notre majesté[52] ». Il intimait ainsi aux archevêques, évêques et abbés du royaume l'ordre de le rejoindre à l'assemblée de Tours « au nom du lien de fidélité par lequel vous êtes tenu envers Dieu et envers nous, qui sommes en charge de son intérêt en cette affaire » (« qui gerimus ejus negocium in hac parte »)[53]. Comment ne pas rapprocher cette formule du « quod in Deum committitur contra se commissum recipit rex » venu sous le calame de Nogaret lors de l'affaire Saisset[54] ? Devant Clément V, lors d'un consistoire tenu à Poitiers le 29 mai 1308 en présence du roi, Plaisians présenta le Capétien comme le « vicaire temporel du Christ dans son royaume », « choisi par la Providence divine » pour intervenir contre les templiers[55]. Philippe le Bel était déclaré sans ambage « ministre de Dieu », personnellement « tenu de Lui rendre compte de la défense de l'Église[56] ». Le 14 juin suivant, dans des

casu amitterent honores mundanos, status et divitias quos habebant, hactenus noluerant revelare, mediante christianissimi principis domini Philippi, Dei gracia Francorum regis illustris, ministerio, lucis Actor, cui nihil est occultum, in lucem deduxit. »

52. G. Picot, *Documents inédits relatifs aux états généraux...*, p. 488 : « Vobis nichilominus intimantes nos prosecuturos et promoturos negocium Christi predictum, prout ad Christi desideratum obsequium ac ad nostram regiam majestatem dignoscitur pertinere. »

53. *Ibid.*, p. 487-488 : « Caritatem vestram in Domino excitantes et nichilominus sub fidelitatis vinculo quo Deo nobisque tenemini, qui gerimus ejus negocium in hac parte, vobis injungentes... »

54. Voir *supra*, à la note 46.

55. Selon le compte rendu du discours par un témoin aragonais édité dans H. Finke, *Papsttum und Untergang...*, t. II, p. 142 : « Et postquam de hiis locutus est, idem dominus Guillelmus seriose prosecutus est qualiter victoria illa de qua predixit fuit jocunda et mirabilis in progressu propter tria, videlicet propter Dei providentiam eligentem ministrum, propter Dei clementiam providentem magistrum et propter Dei sapientiam ordinantem processum. Dei providentia elegit ad hoc negocium ministrum scilicet regem Francie, qui in regno suo est Dei vicarius in temporalibus, et certo nullus ad hoc magis idoneus inveniri potuisset ; nam ipse est princeps devotissimus et christianissimus, potentissimus et ditissimus. »

56. Selon le texte du discours conservé au Trésor des chartes et publié par G. Lizerand, *Le Dossier de l'affaire...*, p. 126 : « Rex catholicus, rex Francorum, non ut accusator, sed ut Dei minister, pugil fidei catholice, leges divine zelator, ad deffensionem ecclesie juxta traditiones patrum sanctorum, de qua tenetur Deo reddere rationem. » Il vaut la peine de placer ici un petit excursus. Quelques mois plus tôt, à l'occasion d'un procès avec l'évêque de Mende pour imposer la juridiction royale sur son temporel (1307), un juriste épiscopal avait répondu aux arguments avancés par l'avocat du roi – qui n'était autre que Guillaume de Plaisians – avec, entre autres, un article rédigé en ces termes : « Item, bien que l'avocat du roi ait allégué que le seigneur roi doit être adoré comme le Seigneur terrestre, nous laissons cela aux hérétiques dont l'hérésie a été condamnée dans le canon *Quidam heretici*, car nous n'adorons que le Dieu céleste, Créateur des choses du ciel et de la terre » (« Item, licet advocatus regius allegaverit dominum regem adorandum esse sicut Dominum terrestrem, hereticis quorum heresio dampnata est in c. *Quidam heretici* hoc reliquimus, cum Deum celestem,

circonstances similaires, le même légiste poussa l'audace jusqu'à prétendre que le Christ avait doublement fait «œuvre miraculeuse», d'abord en choisissant un pape français (Clément V était gascon), donc issu du royaume «élu et béni par Dieu au-dessus de tous les autres royaumes du monde», ensuite en faisant résider ce nouveau successeur de Pierre dans le même royaume de France. De cette façon, le Sauveur avait en effet voulu «conjoindre de cœur et de corps» le pape et le Capétien pour que «la puissance de l'un et celle de l'autre, réunies en une seule, combattent pour Lui» contre les templiers[57]. Au même moment, cette volonté d'union forcée s'exprima aussi avec l'exigence capétienne d'une installation définitive de la papauté en France… Étreinte mortelle, en quelque sorte, avec laquelle s'achevait une captation du modèle de souveraineté mystique propre à la théocratie pontificale.

Pour en arriver là, les conseillers royaux avaient donc fait rejouer l'Histoire sainte au détriment des templiers. Comme précedemment au détriment de Boniface VIII (lorsqu'ils avaient invoqué Balaam et l'ange, notamment), ils ajoutaient à cette Histoire un épisode dont le héros était le roi de France. Le reniement du Christ par les templiers, les crachats sur le crucifix et les autres *injurie* (en particulier le refus de consacrer l'hostie lors de la messe)[58] n'étaient

Creatorem celestium et terrestrium, tantummodo adoramus» : *Mémoire relatif au paréage de 1307*, éd. A. MAISONOBE, Mende, 1896-1897, t. II, p. 532. Antoine Meissonnier, qui vient d'achever une thèse d'École des chartes consacrée au pariage de Mende en 1307, a eu la gentillesse de me signaler ce passage. Je l'en remercie très vivement). Ce renvoi au *Décret* de Gratien, C. 24, q. 3, c. 39, (éd. E. FRIEDBERG, *Corpus iuris canonici. Pars I. Decretum Gratiani*, Leipzig, 1879, c. 1001-1006) ne manquait ni d'insolence, ni d'humour. Le canon *Quidam heretici*, tiré des *Étymologies* d'Isidore de Séville, énumérait en une interminable liste toutes les hérésies connues dans l'Antiquité tardive, avec leurs caractéristiques variées. On ignore la teneur exacte des allégations auxquelles le mémoire produit par l'évêque de Mende s'opposait ainsi. L'idée d'«adoration» du roi est assurément une reformulation ironique des prétentions de Plaisians (le verbe «adorer», stigmatisant, était réservé aux hérétiques et ne put donc être employé par le légiste lui-même). On peut toutefois être enclin à croire que le juriste épiscopal exagérait à peine, quand on connaît la tonalité des textes rédigés par les conseillers de Philippe le Bel lors des grandes affaires de 1301-1314. Nul doute, en tout cas, que Plaisians ait laissé libre cours à sa mystique du pouvoir royal dans l'affaire de Mende. L'article du mémoire épiscopal tourne en dérision cette exaltation religieuse de l'autorité capétienne en suggérant – probablement avec un mélange d'humour et d'effarement – qu'il y avait là une déviance assimilable à l'une ou l'autre des hérésies mentionnées dans le plus grand répertoire canonique en la matière.

57. G. LIZERAND, *Le Dossier de l'affaire…*, p. 116 : «Christus videtur miraculose egisse ut vos de regno Francie a Domino electo et benedicto pre ceteris regnis mundi apostoli Petri successorem assumpserit vosque in regno predicto presencialiter cum curia vestra in regno predicto adessetis cum rege et ipsum vobis et duos sibi corde et corporali presencia conjunxerit ut utriusque virtus simul unita constanter debellaret pro ipso.»

58. Sur les offenses au Christ *via* la profanation de l'hostie, voir notamment G.I. LANGMUIR, «The Tortures of the Body of Christ», dans S.L. WAUGH et P.D. DIEHL éd., *Christendom and its Discontent. Exclusion, Persecution and Rebellion, 1000-1500*, Cambridge, 1996, p. 287-309, et J.-L. SCHEFER, *L'Hostie profanée. Histoire d'une fiction théologique*, Paris, 2007.

en effet rien de moins qu'un renouvellement de la Passion (« Dominum nostrum iterum crucifigunt »), au cours duquel le Sauveur subissait des offenses « plus graves que celles reçues sur la croix ». Tels sont les termes du mandement d'arrestation[59] (œuvre de Nogaret)[60]. Et dans son discours du 29 mai 1308 devant Clément V et Philippe le Bel, Plaisians présenta l'initiative royale contre le Temple comme la plus grande victoire remportée par Jésus lui-même depuis sa mort sur la croix[61]. Ce n'est certainement pas un hasard, d'ailleurs, si le mandement fut émis le 14 septembre 1307, précisément le jour de la fête de l'exaltation de la Sainte-Croix. Le choix pour l'arrestation d'un vendredi – jour de la crucifixion – pourrait bien aussi avoir eu un sens religieux.

Destruction du Temple, Nouvelle Alliance et construction du royaume comme corps-Église

Pourquoi la répression d'une menace hérétique, nécessaire à la transfiguration du roi de France en pontife, s'abattit-elle sur le Temple et pas sur un autre ordre – ou sur tout autre groupe qui pouvait être accusé de former une secte ? Outre les faiblesses de l'ordre évoquées plus haut, il y eut sans doute un autre facteur, peut-être déterminant, lié à l'atmosphère eschatologique des premières années du XIVe siècle et, plus particulièrement, aux penchants mystiques de Nogaret et de Plaisians. Selon la lettre de convocation des prélats aux états généraux de 1308, la « damnable secte des templiers » avait « la substance de l'Antéchrist »[62]. L'hypothèse d'un sens eschatologique sous-jacent dans l'affaire du Temple exige des recherches approfondies pour être bien étayée. On peut seulement livrer ici quelques pistes.

Selon la littérature prophétique, l'Antéchrist annoncé dans l'*Apocalypse* de Jean viendrait s'installer dans le Temple de Jérusalem – dont l'ordre des templiers tirait précisément son nom. Des théories de ce genre s'étaient largement diffusées tout au long du XIIIe siècle avec les textes de Joachim de Flore et de ses

59. G. Lizerand, *Le Dossier de l'affaire*..., p. 18 : « Dominum nostrum Jhesum Christum novissimis temporibus pro humani generis redemptione cruxifixum, gravioribus quam in cruce pertulit illatis injuriis, iterum crucifigunt. »

60. Sur Nogaret, Sébastien Nadiras achève actuellement une thèse de doctorat. Voir S. Nadiras, « Guillaume de Nogaret et la pratique du pouvoir », dans *École nationale des Chartes. Positions des thèses*, 2003, p. 161-168.

61. *Ibid.*, p. 111 : « Post illam universalem victoriam quam ipse Dominus Jhesus Christus fecit in ligno Crucis contra hostem antiquum pro defensione ecclesie sue et humani generis redemptione [...] non fecit aliquam particularem victoriam contra inimicos sue ecclesie et fidei orthodoxe, ita miram et magnam et strenuam, ita utilem et necessariam, sicut fecit novissime hiis diebus. »

62. G. Picot, *Documents inédits*..., p. 487 : « Secta dampnabilis quin pocius ex se ipsa dampnata, vulpium collegium colore religionis opertum, Antechristi tenens substanciam. »

nombreux imitateurs. Récemment, les écrits d'Arnau de Villeneuve leur avait donné une nouvelle vigueur. Arnau était à Paris en 1300 ; il y défendit son traité *De adventu Antichristi* devant les théologiens de la Sorbonne[63]. Dès le milieu du xe siècle, Adson de Montier-en-Der prédisait que l'Antéchrist reconstruirait le Temple. Son *Libellus de Antichristo* fut d'ailleurs traduit en langue vulgaire à l'initiative des templiers eux-mêmes, tout comme de nombreux autres ouvrages de même nature[64]. Une ambiance eschatologique régnait autour de l'ordre depuis ses origines, au xiie siècle. Le cistercien Isaac de l'Étoile, violemment opposé à la « nouveauté » qui permettait à des moines de répandre le sang (fût-il celui des Infidèles), avait clairement accusé les templiers de favoriser les desseins cruels du futur « fils de perdition », c'est-à-dire de l'Antéchrist[65]...

Dans certains passages de la Bible, enfin, la destruction du Temple est le préalable à une nouvelle alliance entre Dieu et le peuple élu[66]. Motivations eschatologiques et pontificalisation de la royauté pouvaient donc facilement converger : en faisant rejouer et continuer l'Histoire sainte dans les procès de 1301-1314, la grande affaire de Nogaret et des légistes fut bien de fonder une alliance mystique entre Dieu et son nouveau vicaire en France, le roi capétien. D'autres témoignages subsistent de l'intérêt des conseillers royaux pour cette thématique de l'alliance. Ainsi le préambule d'une lettre d'enquête contre le sénéchal de Carcassonne[67], rédigée en 1309, qui reprenait – là encore – les termes d'un célèbre texte d'Innocent III, la décrétale *Licet Heli* (1199)[68]. Au moment de procéder contre un officier corrompu, Philippe le Bel imitait le pape lorsque ce dernier avait sévi, cent dix ans plus tôt, contre un abbé simoniaque[69] : pour souligner le caractère salutaire de sa démarche, il rappelait le malheur d'Héli. D'après le *Livre de Samuel*, Dieu avait châtié ce grand prêtre et juge suprême d'Israël, incapable de corriger le mauvais comportement de ses fils et serviteurs, en faisant perdre l'Arche d'alliance aux Hébreux[70]. Déjà en 1308, lors de son discours du 14 juin devant Clément V, Plaisians avait invoqué la figure d'Héli

63. M. McVaugh, « Arnau de Vilanova and Paris : One Embassy or Two ? », *Archives d'histoire doctrinale du Moyen Âge*, 73 (2006), p. 29-42.

64. S. Cerrini, *La Révolution des templiers. Une histoire perdue du xiie siècle*, Paris, 2007, p. 236-238.

65. Isaac de l'Étoile, *Sermons*, sermon 48 (éd. A. Hoste et G. Raciti, t. III, Paris, 1987 [Sources chrétiennes, 339], p. 158-161). Cf. S. Cerrini, *La Révolution des templiers...*, p. 44.

66. Cf., notamment, Jer 7, 26-28 et Ez 10, 18 à 11, 23.

67. Éd. E. Cabié et L. Mazens, *Un cartulaire et divers actes des Alamans*, Toulouse, 1882, p. 164-165 ; cf. O. Guyotjeannin, « Le roi de France en ses préambules (xie-début du xive siècle) », *Annuaire-bulletin de la Société de l'histoire de France* (1998), p. 21-44.

68. Voir à ce sujet J. Théry, « Philippe le Bel... ».

69. *X*, 5, 3, 31 (éd. E. Friedberg, *Corpus ius canonici. Pars II. Decretalium collectiones*, Leipzig, 1881, c. 760-761).

70. 1 Sam. 2, 12-36, et 1 Sam. 4, 18.

pour menacer le pape et lui enjoindre d'abandonner sa politique d'obstruction à la procédure contre le Temple[71].

Faire reconnaître auprès du pape l'élection divine du Capétien à la fonction suprême de défense de la foi – élection démontrée par la découverte de l'hérésie des templiers en France et non ailleurs, par la victoire sur elle de Philippe le Bel et non d'un autre : un tel enjeu était loin d'être purement théorique. L'affaire du Temple fut décisive pour la transformation du royaume en entité unitaire et autonome *sous la forme d'une communauté indissociablement politique et religieuse*, cimentée par une foi chrétienne dont le garant était le roi. Une *Église royale*, donc (en deçà de l'Église gallicane, c'est-à-dire de l'institution ecclésiastique nationale). Ainsi, les premiers vrais états généraux du royaume, convoqués à Tours au début du mois de mai 1308, n'eurent pas pour fonction d'accorder leur consentement à l'impôt (comme ce fut le cas ailleurs en Occident lorsque d'autres princes convoquèrent ce type d'assemblée à partir du XIIIe siècle)[72]. Si l'on réunit des représentants de tout le royaume à Tours, ce fut uniquement pour les informer du danger hérétique, les faire communier dans l'approbation des actions salutaires de Philippe le Bel et leur faire élire des délégués qui accompagnèrent aussitôt le roi à Poitiers, auprès du pape, pour exiger avec lui la reprise du procès. Déjà en 1302 et 1303, des assemblées avaient été convoquées pour soutenir les accusations contre Boniface VIII. Mais au printemps 1308, l'événement prit des dimensions sans précédent. Outre la noblesse et le clergé, toutes les agglomérations accueillant « foires ou marchés » durent se faire représenter. Plus qu'une opération de propagande[73], ce fut là un moment d'intense célébration constitutive du royaume comme corps et comme église. Un corps-Église à défendre, sous l'autorité absolue du roi, contre l'ennemi hérétique.

En outre, l'insistance des accusations royales sur les offenses au corps du Christ faites par les templiers n'était peut-être pas sans lien avec un processus

71. G. LIZERAND, *Le Dossier de l'affaire...*, p. 136 : « Aliter vicinorum ruent parietes, domus comburentur vosque, quod absit, timere poteritis sentenciam Heli, summi sacerdotis, qui cathedra fractis cervicibus expiravit. »

72. Voir par exemple W. BLOCKMANS, « Representation (Since the Thirteenth Century) », dans C. ALLMAND éd., *The New Cambridge Medieval History*, t. VII, Cambridge, 1998, p. 29-64, et J. THÉRY, « Moyen Âge » dans P. PERRINEAU et D. REYNIÉ éd., *Dictionnaire du vote*, Paris, 2001, p. 667-678 (notamment aux p. 676-677 sur le devenir absolutiste de la monarchie française à partir du règne de Philippe le Bel).

73. A. C. WILDERMAN, *Die Beurteilung des Templerprozesses bis zum 17. Jahrhundert*, Fribourg, 1971, p. 26-70 ; S. MENACHE, « Contemporary Attitudes Concerning the Templar's Affair : Propaganda Fiasco ? », *Journal of Medieval History*, 8/2 (1982), p. 135-147 ; EAD., *Clement V...*, p. 221-222 ; M. SATORA, « The Social Reception of the Trial and Suppresion of the Templars in Early Fourteenth-Century France : The Transmission of Information », dans J. BURGTORF, H. NICHOLSON, P. CRAWFORD éd., *The Debate...*, p. 161-168.

de constitution du royaume de France en corps *mystique* dont la tête était le roi. L'idée que la société chrétienne tout entière formait un corps mystique dont le Christ et son représentant sur terre, le pape, formaient le « chef » (ou « tête »), habilité à commander à tous les « membres », était assez récente[74]. Boniface VIII et les théologiens de son entourage l'avaient mise en avant autour de 1300 pour justifier les ambitions absolutistes universelles de la papauté. Elle apparaissait en particulier dans la célèbre bulle *Unam sanctam* (1302), qui proclamait la suprématie du Siège apostolique en réaction aux attaques de Philippe le Bel. Au cours des procès de 1301-1314, les conseillers royaux commencèrent à capter cette thématique au profit du Capétien. Les premières manifestations d'une conception du royaume de France comme corps mystique[75] ne sont pas antérieures (contrairement à ce que l'historiographie affirme souvent, à la suite d'E. Kantorowicz, sur la seule base d'une expression de Vincent de Beauvais isolée de son contexte et mal interprétée)[76].

74. Voir en particulier les études classiques d'H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, 2e éd., Paris, 1949, et d'E. Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi* [1957], Paris, 1989, aux p. 145-199. Cf. aussi l'ouvrage récent de G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milan, 2006.

75. Conception promise à un grand avenir: elle devint un lieu commun à partir de la seconde moitié du xive siècle. Jean Gerson, par exemple, l'évoque souvent, comme l'a souligné E. Kantorowicz, *Les Deux Corps...*, p. 162. Cf. aussi J. Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, xiiie-xive siècle*, Paris, 1993 p. 242-251.

76. Vincent de Beauvais, *Speculum doctrinale* [v. 1257], VII, c. 15, éd. Douai, 1624, p. 566. Le *corpus rei publice mysticum* désigne ici l'ensemble de la chrétienté, sans séparation d'une entité séculière ou, *a fortiori*, nationale. F. Kantorowicz, *Les Deux Corps...*, p. 156, cite ce passage d'après une mauvaise référence trouvée chez O. von Gierke et signale d'ailleurs qu'il n'a pas lu le texte. Il se trompe en affirmant que « pour Vincent de Beauvais, l'entité séculière était un 'corps mystique' ». Vérification faite, l'encyclopédiste dominicain n'ajoute rien de notable à la traditionnelle conception de la société comme corps, idée organiciste qu'il reprend d'Hélinand de Froidmont (et, à travers ce dernier, de Plutarque et d'Aristote). Vincent ne qualifie le *corpus* social de *mysticum* qu'en une occurrence et semble utiliser l'adjectif pour souligner le caractère métaphorique du terme, sans lui donner une dimension religieuse particulièrement marquée (et en aucun cas, par ailleurs, dans une logique de sécularisation ou de nationalisation qui séparerait un corps du royaume de France du reste de la chrétienté et/ou donnerait au Capétien une responsabilité spirituelle supérieure à celle du pape). Le caractère non significatif de cette occurrence est confirmé par l'absence de toute dimension mystique particulière dans la présentation du *corpus rei publice* qui fait l'objet du premier chapitre du *De principi morali institutione*, achevé en 1263 par le même Vincent de Beauvais (Vincentii Belvacensis *De morali principis institutione*, éd. R.J. Schneider, Turnhout, 1995; sur l'ouvrage, voir J. Krynen, *L'Empire du roi...*, p. 173-175). Il n'y a, à ma connaissance, aucun témoignage d'une idée de *corpus mysticum regni* qui remonterait au xiiie siècle en France. Par ailleurs, il me semble probable que Kantorowicz antidate nettement le phénomène de sacralisation des corps politiques (même s'il ne s'agit ici que d'idées partagées par des intellectuels et non de principes mis en œuvre dans des pratiques de gouvernement) lorsqu'il écrit qu'« avant la fin du xiiie siècle, les communautés séculières, grandes et petites, étaient définies comme "corps mystiques" » (Id., « Mourir pour la

Dans l'affaire Saisset, Nogaret avait ainsi présenté l'évêque prétendument hérétique comme un « membre putride », que le Capétien devait « retrancher de son royaume, pour qu'il ne corrompe pas les autres parties du corps » [77]. Lors du procès contre le Temple, en revanche, le corps mystique du royaume ne paraît pas avoir été une thématique prégnante. L'idée déterminante pour l'affirmation du corps-église autonome, martelée par les conseillers royaux [78], était que Dieu avait confirmé, avec l'affaire des templiers, la distinction accordée au royaume de France parmi tous les autres [79]. Ce royaume avait été « spécialement choisi par le Seigneur pour la défense de la foi catholique », comme le disait une lettre de convocation aux états généraux de 1312 [80] (réunis à Lyon pour faire pression sur la décision du concile de Vienne).

L'élection du royaume tenait à celle de la famille capétienne [81]. Le processus de sacralisation du pouvoir royal en France a certes commencé très tôt, comme on sait. Les premières traces en remontent au règne de Robert le Pieux, au début du XIe siècle. Des étapes importantes furent franchies au temps de Suger, sous Louis VI et Louis VII, puis lors des règnes de Philippe Auguste et de Saint Louis [82]. Il reste à étudier de près les évolutions cruciales qui eurent lieu, à cet égard, au cours du dernier tiers du XIIIe siècle. Les rapports très spéciaux

patrie (*Pro patria mori*) dans la pensée politique médiévale » [1951], trad. fr. dans ID., *Mourir pour la patrie*..., p. 127-167, à la p. 155) ou lorsqu'il affirme que l'« équation » entre « *corpus reipublicae mysticum*, édigé par le Prince », et le « *corpus ecclesiae mysticum*, édigé par le Christ » était devenue courante « aux alentours du milieu du XIIIe siècle » (ID., « Mystères de l'État... p. 113).

77. Texte cité et commenté dans J. THÉRY, « Allo scoppio del conflitto... », p. 56.

78. Cf., entre autres nombreux exemples, G. LIZERAND, *Le Dossier de l'affaire*..., p. 116 : « Vos, de regno Francie a Domino electo et benedicto pre ceteris regnis mundi... »

79. Joseph Strayer a souligné l'importance générale d'une telle idée sous le règne de Philippe le Bel, sans examiner son rôle particulier pour expliquer le procès du Temple. Voir J.R. STRAYER, « France : the Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King », dans T.K. RABB et J.E. SEIGEL éd., *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, 1969, p. 3-16 (repris dans ID., *Medieval Statecraft and the Perspectives of History*, Princeton, 1971, p. 300-314).

80. Édition T. HARDY, « Députation des villes du Périgord pour le procès des templiers », *Bulletin de la société historique et archéologique du Périgord*, 19 (1892), p. 475-483, aux p. 479-480 : « Regn[um] Francie, quod pro defensione fidei catholice peculiariter sibi Dominus per sui graciam noscitur elegisse. »

81. Et l'on peut trouver là une confirmation du fait qu'« en France, l'État a créé la nation », comme l'a suggéré B. GUENÉE, « État et nation en France au Moyen Âge », *Revue historique*, 237 (1967), p. 17-30, aux p. 27 et 30.

82. M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges. Essai sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et en Angleterre* [1929], Paris, 1983 ; G. DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973 ; A.W. LEWIS, *Le Sang royal. La famille capétienne et l'État. France, Xe-XIVe s.* [1981], trad. fr. Paris, 1986 ; C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985 ; J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris, 1996 ; C. MERCURI, *Corona di Cristo, corona di re. La monarchia francese e la corona di spine nel Medioevo*, Rome, 2004.

entretenus par la royauté française avec la théocratie pontificale pendant cette période jouèrent certainement un rôle majeur[83]. Toujours est-il que vers le milieu du règne de Philippe le Bel, au moment du conflit avec le Siège apostolique – et tout particulièrement lors de son dernier acte, l'affaire du Temple –, le phénomène prit la dimension d'une véritable « religion royale[84] ».

Malcolm Barber et A. Demurger – pour ne citer que les plus importants parmi les historiens contemporains du procès – avaient déjà relevé, mais seulement comme des éléments d'explication parmi d'autres, des liens entre l'affaire du Temple et le conflit des années précédentes avec Boniface VIII. Ils n'ont pas manqué de signaler le mysticisme de Philippe le Bel et de ses principaux conseillers, ni de remarquer la nouvelle conception du royaume comme corps dirigé par un roi très-chrétien, vicaire du Christ[85]. William C. Jordan, en étudiant l'expulsion des juifs de France en 1306, a eu l'intuition que la destruction du Temple n'était pas sans lien mystique avec cet événement et faisait même figure de « couronnement de l'action du roi de France comme représentant de la Chrétienté militante[86] ». Mais pour comprendre les causes

83. Pour le suggérer, je me contenterai ici de citer ces paroles adressées par Plaisians à Clément V le 14 juin 1308 : « Et certe, pater sancte, non displiceat vobis, plus deconstat Ecclesia Dei regi Francie quam vobis. Nam multi progenitores sui reges Francie fuderunt sanguinem suum pro fide Christi et Ecclesie Dei. Et, ne remota queramus exempla, avus suus sancte memorie sanctus Lodovicus mortuus est prosequendo negocium exaltationis fidei. Rex etiam Philippus, pater istius regis, mortuus est in servitio Ecclesie. Barones etiam et populi istius regni pro Ecclesia Dei fuderunt sanguinem suum. Et in predictorum regum et aliorum sanguine exalta est et radicata Ecclesia Dei et etiam fundata » (éd. H. Finke, *Papsttum und Untergang des Templerordens*..., t. II, p. 146).

84. Cf., entre autres, J.R. Strayer, « France: the Holy Land... » ; J. Le Goff, *Histoire de la France. La longue durée de l'État*, Paris, 1989, notamment aux p. 141-146 ; J. Krynen, « *Rex christianissimus* : a Medieval Theme at the Roots of French Absolutism », dans *History and Anthropology*, 4, 1989, p. 79-96 ; Id., *L'Empire du roi*..., p. 345-383 ; E.A.R. Brown, « Kings Like Semi-Gods : The Case of Louis X of France », *Majestas*, 1 (1993), p. 5-37 ; ou encore, en dernier lieu, M. Kintzinger, « Symbolique du sacre, succession royale et participation politique en France au xiv[e] siècle », *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 36 (2009), p. 91-111. L'expression « religion royale » au sens ancien de condition religieuse spécifique du roi (et non de formes « cultuelles » autour de sa personne) est employée par Jean Golein dans son *Traité du sacre* en 1372 (éd. R.A. Jackson, « The *Traité du sacre* of Jean Golein », *Proceedings of the American Philosophical Society*, 113/4 (1969), p. 305-324).

85. M. Barber, « The World Picture of Philip the Fair », *Journal of Medieval History*, 8/1 (1982), p. 13-27 ; A. Demurger, *Les Templiers*..., p. 496-497.

86. W.C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews. From Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphie, 1989, p. 214-215 et n. 10 (signalé par A. Demurger, *Les Templiers*..., p. 499). Le *Roman de Fauvel*, par exemple, associe l'expulsion des juifs et la destruction de l'ordre du Temple (comme le font beaucoup d'autres textes narratifs de l'époque). L'auteur loue d'ailleurs Philippe le Bel pour son action contre les templiers ; il considère que « même saint Louis, en sa gloire, n'avait pas fait aussi bien » et ajoute : « Tres bien en a fait son devoir/Diligaument comme

déterminantes du procès des Templiers, pour saisir la *logique propre* qui *seule* explique les événements dans leur spécificité, il faut placer au premier plan, tout en les reliant, la question des relations du Capétien avec la papauté et celle de la « religion royale ». Il faut notamment repérer, dans les textes et dans les procédures, l'appropriation royale des instruments politico-religieux mis au point par la théocratie pontificale[87].

Le procès du Temple paracheva une œuvre de pontificalisation du Capétien – et donc de construction d'une toute-puissance royale – entrée dans une phase décisive quelques années plus tôt avec l'affaire Saisset, puis avec la mise en accusation de Boniface VIII. La perte des templiers devait faire de Philippe le Bel et de ses successeurs, en quelque sorte, des papes en leur royaume. Lorsqu'au XVe siècle Jean Juvénal des Ursins rappelait à Charles VII qu'il était « vicaire de Dieu en terre[88] », il ne faisait que reprendre une idée proclamée par Guillaume de Plaisians devant Clément V à Poitiers, en 1308, pour justifier l'action de Philippe le Bel contre les « perfides templiers ». En définitive, les crimes imputés au Temple constituaient une hérésie d'État. Leur répression fut un moment important pour la construction de l'absolutisme royal français et, indissociablement, de la « nation France[89] ».

preudomme/Devant l'apoustolle de Romme/A poursui ceste besoigne » (*Le Roman de Fauvel*, éd. A. LANGFORS, Paris, 1914-1919, t. II, v. 999-1002 et 1009-1113 ; cf. J.R. STRAYER, *The Reign of Philip the Fair*, Princeton, 1980, p. 290-291 et note 158).

87. Si les trois affaires de 1301-1314 furent des moments privilégiés pour l'appropriation du langage et des techniques gouvernementales de la papauté, le phénomène avait toutefois commencé bien avant, sur un mode plus diffus. Pour s'en tenir au seul règne de Philippe le Bel et à un élément très parlant, on peut donner pour exemple l'apparition de références à une *plenitudo potestatis* du roi dans les documents de chancellerie à partir de 1297, étudiée par J. KRYNEN, « "De nostre certaine science..." Remarques sur l'absolutisme législatif de la monarchie médiévale française », dans A. GOURON et A. RIGAUDIÈRE éd., *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'État*, Montpellier, 1988, p. 131-144. Voir aussi O. GUYOTJEANNIN, « Traces d'influence pontificale dans les actes épiscopaux et royaux français (XIIIe-XIVe s.) », dans P. HERDE, H. JAKOBS éd., *Papsturkunde und europäisches Urkundenwesen : Studien zu ihrer formalen und rechtlichen Kohärenz vom 11. bis 15 Jahrundert*, Cologne, 1999, p. 337-364 ; H.G. SCHMIDT, « Der *Einfluß* der päpstlichen Justizbriefe auf die Justizbriefe der französischen Königskanzlei um 1300 », *ibid.*, p. 365-393.

88. JEAN JUVÉNAL DES URSINS, *Écrits politiques*, éd. P. S. LEWIS, t. I, Paris, 1978, p. 415-416.

89. Les recherches ici présentées feront l'objet d'un livre à paraître aux éditions Perrin en 2012. Elles ont été entamées en 2006 pour la rédaction de l'article « Procès du Temple », paru dans N. BÉRIOU et P. JOSSERAND éd., *Prier et combattre. Dictionnaire européen des ordres militaires au Moyen Âge*, Paris, 2009, p. 743-750 (voir aussi « Contre-enquête sur un procès », *L'Histoire*, 323 (2007), p. 40-47). Elles ont progressé à l'occasion d'interventions au séminaire de Jacques Chiffoleau à l'EHESS (26 avril 2007), au colloque sur *L'Età dei processi. Inchieste e condanne tra politica e ideologia nel '300* (Ascoli, Istituto superiori di studi medievali « Cecco d'Ascoli », 30 novembre-1er décembre 2007, organisation Antonio Rigon), au séminaire commun des médiévistes de l'université d'Orléans et de la section de diplomatique de l'IRHT (1er février 2008, organisation Jean-Patrice Boudet, Paul Bertrand), et, dernièrement, lors d'une journée d'études sur *La Fin de l'ordre du Temple* (CEMM,

Julien Théry – Université de Montpellier III – EA 4207 – CEMM, Route de Mende, F-34199 Montpellier cedex 5

Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des « perfides templiers » et la pontificalisation de la royauté française

Après avoir rappelé les grandes lignes de l'affaire du Temple, l'article en esquisse une réinterprétation d'ensemble. L'analyse des sources émises par les instigateurs du procès, le roi de France Philippe le Bel et ses conseillers, est privilégiée. Une logique étrangère à l'histoire de l'ordre mais propre, en revanche, à celle de la monarchie capétienne présida aux événements. La « découverte » et la répression d'une « hérésie des templiers » furent la dernière étape d'un processus, commencé lors du conflit avec Boniface VIII, au cours duquel la royauté française s'appropria les fondements mystiques de la théocratie pontificale. Dans l'affaire du Temple, les légistes royaux achevèrent de sceller une nouvelle alliance entre Dieu et le Capétien. Défenseur suprême de la foi catholique, le roi était désormais investi d'une fonction christique. L'enjeu du procès des templiers fut la transfiguration du pouvoir royal.

Procès des templiers – Philippe le Bel – hérésie – théocratie pontificale – religion royale.

Université Paul-Valéry — Montpellier III, 28 janvier 2011, organisation Marie-Anna Chevalier). Je dois aussi des remerciements à J. Chiffoleau et Yann Potin, stimulants interlocuteurs au fil des années, ainsi qu'à Olivier Mattéoni pour ses remarques très utiles sur une version provisoire de ce texte lors d'une soutenance d'habilitation à diriger des recherches, le 23 novembre 2010 à l'université de Montpellier III.

A Heresy of State. Philip the Fair, the Trial of the "Perfid Templars" and the Pontificalization of French Kingship

Having first summed up the Temple case, this article outlines a comprehensive reinterpretation with special regard to the texts written by the instigators of the trial, namely Philip the Fair and his ministers. The logic that prevailed was peculiar to the history of the capetian monarchy; it had nothing to do with the order's history. The «discovery» and repression of the «templars'heresy» was the last step of a process that had begun with the franco-papal rift at the time of Boniface VIII. In this process, the french monarchy appropriated the mystic foundations of the papal theocracy. With the Temple case, the royal legists finished to set the seal on a New Alliance between God and the king. As the ultimate defender of the catholic faith, the capetian king was now fully invested with a christical function. What was at stake in the templars'trial was the transfiguration of the royal power.

Trial of the templars – Philip the Fair – heresy – papal theocracy – royal religion.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 187-202

Valentina TONEATTO

LA RICHESSE DES FRANCISCAINS. AUTOUR DU DÉBAT SUR LES RAPPORTS ENTRE ÉCONOMIE ET RELIGION AU MOYEN ÂGE

La littérature historique sur les positions de l'Église vis-à-vis des échanges matériels et de la richesse rencontre souvent l'opinion commune selon laquelle la doctrine morale chrétienne aurait condamné la richesse matérielle et se serait opposée purement et simplement à l'enrichissement et au négoce. De la prédication patristique à la littérature théologique et à l'exégèse médiévale, les sources ecclésiastiques semblent sanctionner inlassablement le profit et la volonté d'acquérir les biens terrestres. Ainsi, lorsqu'on affronte le problème des rapports entre l'Église et le monde, on se heurte le plus souvent à l'idée, bien ancrée dans la pensée occidentale, d'une diversité structurelle opposant les champs du spirituel et de l'économique [1], celui-ci étant caractérisé par son péché propre : l'avarice, la « racine de tous les maux », selon les mots de l'apôtre (1 *Tim*. 6, 10). Le domaine que nous qualifions d'économique – c'est-à-dire la sphère de la vie quotidienne ici-bas – semble qualitativement différent de la spiritualité chrétienne car il tend à

1. Les synthèses des manuels universitaires d'histoire du Moyen Âge donnent une idée de ces positions. Pour des références plus ponctuelles, échelonnées dans le temps, voir : E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912 (trad. angl., *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville, 1931 ; trad. it., *Le dottrine sociali delle Chiese e dei gruppi cristiani*, Florence, 1941) où il est question d'incompatibilité logique entre la morale chrétienne et le profit économique ; plus récemment : L. MARTELLO éd., *Sulla genesi del capitalismo*, Rome, 1992 ; H.W. GOETZ, « Idéologie (et anti-idéologie) de la richesse au Haut Moyen Âge », dans J.-P. DEVROEY, L. FELLER et R. LE JAN éd., *Les Élites et la richesse au haut Moyen Âge, Actes du colloque international (Bruxelles, 13-15 mars 2008)*, Turnhout, 2010 (haut Moyen Âge, 10), p. 33-58.

la satisfaction des besoins matériels et individuels. Cette dichotomie reflète donc l'opposition couramment admise entre l'ici-bas et l'au-delà. Si l'on présuppose ainsi un conflit irréductible entre la morale chrétienne et le monde des affaires, le rapport du fidèle à la richesse ne peut pas être envisagé autrement qu'en termes de péché ou de renoncement au matériel en fonction du spirituel. En voyant les choses de cette façon, on ne peut que se trouver confronté à des paradoxes : celui d'une société qui produit de la richesse tout en l'interdisant ; celui aussi d'une Église puissante qui s'enrichit et administre sa fortune tout en la condamnant.

Dans une même perspective, l'intérêt croissant des théologiens du XIIIe siècle pour les réalités économiques est généralement interprété comme un changement de cap de l'institution ecclésiale face aux mutations de la conjoncture et à l'essor de l'économie marchande. Après une longue phase où la morale ecclésiastique du haut Moyen Âge aurait brimé le développement économique en condamnant notamment les activités commerciales pour leur substituer un modèle d'échanges fondé sur le don/contre-don [2], l'Église du bas Moyen Âge, dépassée en quelque sorte par l'évolution « naturelle » de la société, aurait choisi de « suivre » le mouvement pour ne pas se trouver dépassée [3], et de l'encadrer en exerçant un contrôle moral à travers l'interdiction de certaines pratiques comme l'usure [4]. Ces positions, très répandues et largement admises, n'épuisent pas pour autant les approches possibles des rapports entre économie et religion. Surtout, leur notoriété ne doit pas nous dispenser de les soumettre à une analyse historiographique [5], car, au fond, il s'agit du vieux schéma de l'apparition et de l'essor du marché moderne liés à l'émancipation d'une bourgeoisie s'affranchissant peu à peu des interdits de l'Église. Un schéma qui ne fait qu'appliquer à l'histoire médiévale les positions et les conceptions idéologiques du XIXe siècle.

Dans un livre récent, Giacomo Todeschini propose une approche renouvelée des rapports entre l'Église médiévale et le monde des échanges

2. P. Grierson, « Commerce in the Dark Ages. Critique of Evidence », *Transactions of the Royal Historical Society*, 5e série, 9 (1959), p. 127-139 ; même s'il peut être critiqué à cause des présupposés évolutionnistes dont il fait preuve, cet article a ancré l'idée que le système du don/contre-don est le paradigme anthropologique le plus apte à expliquer les liens socio-économiques au haut Moyen Âge, en limitant ainsi à ce concept l'approche des questions économiques pour l'époque qui précède le XIe-XIIe siècle (cf. J.-P. Devroey, *Économie rurale et société dans l'Europe franque. Fondements matériels, échanges, lien social*, Paris, 2003, p. 175 et suiv.).

3. Déjà R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Londres, 1926.

4. Cette opinion semble partagée, cf. entre autres : E. Schreiber, *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik, seit Thomas von Aquin*, Iéna, 1913 ; J.T. Noonan, *The Scolastic Analysis of Usury*, Cambridge Mass., 1957 ; R. De Roover, *La Pensée économique des Scolastiques*, Montréal-Paris, 1971 ; J. Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, 1956 ; Id., *La Bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Âge*, Paris, 1986.

5. G. Todeschini, *Il prezzo della salvezza. Lessici medievali del pensiero economico*, Rome, 1994.

matériels[6]. En France, son œuvre n'est connue qu'indirectement, rares étant les lecteurs de première main de ses nombreux ouvrages et articles. La traduction française de *Richesse franciscaine* comble en partie cette lacune historiographique francophone et permet d'accéder à l'un des thèmes chers à l'auteur : la réflexion des maîtres franciscains, entre le XIIIe et le XVIe siècle, sur la pauvreté volontaire et donc aussi sur l'argent, les prix, les contrats, les rentes et les échanges[7]. Le lecteur qui s'intéresse au franciscanisme est entraîné au cœur d'une discussion plus ample dépassant la thématique strictement religieuse et le cadre de l'histoire de l'Ordre, pour atteindre le problème des rapports complexes, et à nos yeux souvent contradictoires, entre l'institution ecclésiale et le monde matériel. Comme il le fait depuis ses premiers travaux, l'auteur propose ainsi, dans cette synthèse au titre provocateur, une méthode pour analyser le discours ecclésiastique médiéval, en tant qu'objet historiquement daté, en réinsérant les catégories de pensée et le langage des sources dans des structures intellectuelles et culturelles spécifiques au monde chrétien du Moyen Âge. Il met ainsi au jour non pas l'existence d'une « pensée » ou d'une « science » économique médiévale, mais la construction de lexiques et de catégories propres à cette société chrétienne et aptes à décrire et à donner forme au réel[8]. Le discours de G. Todeschini sur les franciscains fait partie d'une lecture beaucoup plus large qu'il donne de la théologie médiévale,

6. G. TODESCHINI, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Verdier, 2008 (éd. it., Bologne, 2004).

7. Sur ces thèmes, voir en France les travaux de S. PIRON, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles », dans E. COLLAS-HEDDELAND, M. COUDRY, O. KAMMERER, A.J. LEMAÎTRE, B. MARTIN éd., *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, 2004, p. 59-76 ; ID., « Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine », dans B. MOLINA, G. SCARCIA éd., *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento : dall'Astesano ad Angelo da Chivasso. Atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, Asti, 2001, p. 103-143 ; ID., « Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », dans *L'Argent au Moyen Âge. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, 1998, p. 289-308 ; ID., « Prêts charitables et opérations capitalistes dans l'éthique franciscaine des contrats monétaires », dans L. FONTAINE, G. POSTEL-VINAY, J.-L. ROSENTHAL et P. SERVAIS éd., *Des personnes aux institutions. Réseaux et culture du crédit du XVIe au XXe siècle en Europe*, Louvain-la-Neuve, 1997, p. 11-27 ; ID., « Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi », *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 16 (1996), p. 43-56. En Italie, outre les travaux de G. Todeschini, voir G. CECCARELLI, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologne, 2003 ; P. EVANGELISTI, *I francescani e la costruzione di uno Stato. Linguaggi politici, valori identitari, progetti di governo in area catalano-aragonese*, Padoue, 2006 (Fonti e ricerche, 20).

8. Pour une exposition des principes méthodologiques : G. TODESCHINI, « *Oeconomica franciscana I.* Proposte di una nuova lettura delle fonti dell'etica economica medievale », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 12 (1976), p. 15-77 ; ID., « *Oeconomica franciscana II.* Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell'etica economica medievale », *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 13 (1977), p. 461-494 ; ID., *Il prezzo...*

essentiellement entre le XIe et le XVIe siècle, en remontant souvent aux origines patristiques des lexiques chrétiens dont il fait l'histoire [9].

Avec la crise actuelle, dont on pourrait attendre qu'elle suscite une critique du système économique mondialisé, le monde s'interroge sur les notions d'« économie morale » et de « moralisation du marché » [10]. L'attention grandit pour les croisements entre histoire économique et histoire religieuse. La question des rapports entre la spiritualité des ordres mendiants et l'économie des couvents est le thème central du volume collectif dirigé par Nicole Bériou et Jacques Chiffoleau [11]. Le dernier ouvrage de Jacques Le Goff consacre une grande partie de ses développements – sous la forme d'un « essai d'anthropologie historique » – à la façon dont la société médiévale a considéré l'argent ou la richesse matérielle [12]. L'approche de G. Todeschini permet d'engager le débat avec d'autres tendances méthodologiques, du point de vue particulier des positions du franciscanisme sur les échanges, l'administration et la circulation de la richesse.

Une vision franciscaine de la société

Commençons peut-être par exposer très rapidement le thème principal de *Richesse franciscaine* avant d'en présenter plus en détail la méthode et les apports historiographiques. G. Todeschini montre comment l'adoption d'un mode de vie évangélique et la réflexion sur la pauvreté volontaire ont conduit les franciscains à un choix quelque peu paradoxal à nos yeux : sans condamner *a priori* la richesse du siècle, ils se sont intéressés à toutes les expressions de la vie économique et

9. Parmi les très nombreux titres sur les vocabulaires économiques du christianisme, voir notamment : G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo e Età Moderna*, Bologne, 2002, où les thèmes résumés dans *Richesse franciscaine* trouvent un développement plus ample et complet ; voir aussi : ID., « *Quantum Valet*? Alle origini di un'economia della povertà », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 98 (1992), p. 173-234 ; ID., « I vocabolari dell'analisi economica fra Alto e Basso Medioevo : dai lessici della disciplina monastica ai lessici antiusurari (X-XIII) », *Rivista Storica Italiana*, 110/3 (1998), p. 781-833 ; ID., « Carità e profitto nella dottrina economica francescana da Bonaventura all'Olivi », *Franciscan Studies*, 60 (2002), p. 325-339.

10. Cf. l'engouement pour divers travaux sur ces thèmes : A. SEN, *L'Économie est une science morale*, Paris, 2003 ; les nombreux travaux et articles pour le grand public de Joseph Stiglitz (cf. ID., *Le Triomphe de la cupidité*, Paris, 2010). La parution en France de L. FONTAINE, *L'Économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe pré-industrielle*, Paris, 2008 et d'articles récents : D. MARGAIRAZ et P. MINARD, « Marché des subsistances et économie morale : ce que "taxer" veut dire », *Annales historiques de la Révolution française*, 352/2 (2008), p. 53-99 ; D. FASSIN, « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire Sciences Sociales*, 64 (2009), p. 1237-1266.

11. N. BÉRIOU et J. CHIFFOLEAU dir., *Économie et religion. L'expérience des ordres mendiants (XIIIe-XVe)*, Lyon, 2009 (Histoire et archéologie médiévales, 21).

12. J. LE GOFF, *Le Moyen Âge et l'argent. Essai d'anthropologie historique*, Paris, 2010.

sociale de leur temps, en analysant les différentes formes de rapport aux biens matériels et au monde. Les maîtres de l'Ordre ont livré à travers le filtre de la pauvreté évangélique une lecture de la société dans laquelle ils vivaient. Si l'on trouve dès les premiers textes franciscains, ceux de François et de Thomas de Celano en particulier, la volonté de réfléchir sur l'état de pauvreté et sur les notions de besoin relatif, de nécessité et d'usage des biens, à partir des années 1230-1240, une véritable production théologique héritière des Pères de l'Église et de la réflexion des clercs réformateurs s'attache à examiner les problèmes de la circulation de l'argent et de la formation des prix, les formes du contrat marchand, les règles de fonctionnement des échanges. Le comportement et le rôle du marchand ainsi que de tous les acteurs des échanges dans la société sont définis et analysés dans le cadre de cette réflexion théologique sur le salut de l'âme et sur le bien-fondé du mode de vie des disciples de saint François. Étroitement lié à ces questions, un autre thème préoccupe les théologiens de l'Ordre : la *civitas christiana* et la notion de bien commun, de bonheur civique, entendu comme le bon fonctionnement et le bon gouvernement de la *res publica*[13]. G. Todeschini montre que la réflexion franciscaine sur l'économie – terme qu'il n'entend pas dans le sens moderne de science économique – a produit un modèle de société où les acteurs économiques contribuent au bien de la communauté civique par leur capacité à faire fructifier une richesse privée à travers le commerce. Les écrits des franciscains associent en effet le bien-être collectif à la circulation de cette richesse marchande et désignent comme stérile et contraire au bien commun la richesse thésaurisée du propriétaire foncier et de l'aristocrate.

Le livre aborde aussi les conséquences de cette vision du monde où chacun semble trouver sa place et sa propre valeur en fonction de sa capacité à faire circuler la richesse, par *largitio* chez le propriétaire foncier et l'aristocrate, par ses qualités et sa maîtrise technique pour le marchand : qu'en est-il en revanche, dans la vision franciscaine de la société, de ceux qui ne contribuent pas activement au bonheur citadin, de ceux qui n'ont pas les moyens ou les connaissances nécessaires pour participer au circuit du commerce utile à la communauté ? Comment faire participer au bien commun les pauvres, les malades, les marginaux ? Au-delà du commerce, quels sont les types d'échanges qui peuvent garantir au pauvre l'insertion dans le tissu social ? Quelle est la place des juifs, des usuriers et des *infames* dans une cité chrétienne qui associe depuis des siècles les notions de *bona fama*, de *fides* religieuse, de *caritas* et de fiabilité économique ? La production des franciscains sur ces thèmes est aussi abordée dans ce livre qui introduit ainsi aux nouvelles recherches menées ces dernières années par G. Todeschini autour des notions de *bonum commune*, d'*infamia facti* et plus généralement des mécanismes

13. Sur ces thèmes voir aussi les travaux de P. Evangelisti, *I francescani e la costruzione di uno Stato*...

de l'exclusion sociale, des conceptions plaçant le crédit et l'endettement au cœur de la formation de la citoyenneté [14]. G. Todeschini montre comment les maîtres franciscains ont produit et utilisé un lexique grâce auquel la communauté des fidèles en marche vers le salut était décrite, définie et organisée comme une société fondée par des modalités propres d'échanger, de faire circuler les biens matériels et immatériels.

Au moment de refermer ce livre, son titre révèle toute sa justesse. Il pourrait susciter quelque réserve en raison non seulement de l'association de la pauvreté volontaire à la société de marché, mais aussi du recours à ce concept anachronique et à une formule semblant prendre le parti de l'évolution de l'une à l'autre [15]. Toutefois, l'auteur n'y établit pas un lien de causalité, mais donne les deux extrêmes temporels du long parcours lexical qu'il a entrepris d'analyser, dès l'affirmation institutionnelle du mode de vie pauvre, incarné dans la règle franciscaine approuvée par la papauté, au seuil de la modernité. Ce parcours est tout autre chose qu'une évolution simple et linéaire. Histoire des lexiques et des catégories, et non des théories ou de la pensée, il ne saurait être réduit à l'idée simpliste et fausse selon laquelle les franciscains auraient « inventé » l'économie capitaliste, auraient compris les lois de la science économique ou seraient les précurseurs de l'économie classique. Loin d'affirmer un rapport de cause à effet entre la réflexion franciscaine sur l'argent et l'économie de marché moderne, Todeschini fait la démonstration que « ce fut la religiosité la plus rigoureuse – celles des adeptes de la pauvreté évangélique – qui élabora une large part du vocabulaire de l'économie occidentale ». Le problème ne se pose donc pas en termes d'invention théorique plus ou moins consciente, mais d'élaboration d'un vocabulaire nouveau et de sa stratification dans le temps. Les textes franciscains définissent un langage concret apte à exprimer les nouveaux besoins du monde occidental et ses transformations. Ce lexique, qui mêle réflexion théologique et observation du réel, crée de nouvelles catégories pour penser le monde et la société, pour appréhender la réalité des échanges et de la circulation de la richesse. En définissant les comportements des nouveaux acteurs économiques et en indiquant leur conformité au salut, il impose les nouvelles règles de l'ordre social des cités. Todeschini restitue en somme au langage des maîtres théologiens du franciscanisme son pouvoir de création de la réalité.

Cela dit, il faut insister sur un point : les franciscains n'ont pas théorisé l'économie de marché et ils n'en sont pas les précurseurs. Comme le rappelle

14. Sur ces thèmes, voir : G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'Età moderna*, Bologne, 2007 et son tout dernier ouvrage : Id., *Come Giuda. La gente qualunque e i giochi dell'economia all'inizio dell'Età moderna*, Bologne, à paraître en juin 2011.

15. Voir les critiques de J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*..., p. 200-201.

l'introduction du livre, il ne s'agit pas de prendre les franciscains pour des « prédécesseurs d'Adam Smith » découvrant les lois du marché avant la lettre, mais de considérer que leur conception de la pauvreté s'exprime à travers un langage, qui nous apparaît à la fois économique et théologique, « et qu'elle a, de ce fait, formé un certain nombre des catégories fondamentales du raisonnement économique occidental, et notamment celles des protestants. Il ne s'agit donc ni d'une idéalisation de l'"esprit" du capitalisme dans une version catholique, ni d'une anticipation de la naissance de la science économique [16] ». La complexité du terrain historiographique, dans lequel s'insèrent de façon critique ses travaux, pousse l'auteur à prendre nettement position, d'autant plus que le malentendu est trop souvent aux aguets [17]. On le comprend, la « société de marché » de G. Todeschini n'est pas celle dans laquelle nous sommes censés vivre. Bien qu'anachronique, le concept sert à décrire une forme de « société de marché » historiquement datée et son ambiguïté chronologique invite précisément le lecteur à prendre conscience des écarts entre celle-ci et la nôtre.

Tendances et certitudes de l'historiographie

Avant d'entreprendre une quelconque recherche sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge, il est nécessaire de se confronter à l'imposante littérature sur ce que l'on appelle, de manière fort imprécise et anachronique, la « pensée économique médiévale ». Le travail de G. Todeschini, qui remet en question l'existence même de ce type de pensée au Moyen Âge, a été accompagné précisément d'un décryptage critique de cette historiographie [18]. Dans *Il prezzo della salvezza*, l'auteur retrace les origines des tendances contemporaines sur le sujet, en remontant jusqu'au moment où la « pensée économique médiévale » naît comme objet d'étude [19]. Il a pu ainsi montrer que les cadres principaux dans lesquels évoluent les études du XXe siècle sur ce sujet s'enracinent dans la tradition historique « romantico-nationaliste » allemande et française de la deuxième moitié du XIXe siècle qui donne naissance à cet objet historique [20]. Au cœur de cette littérature abondante et complexe, presque inconnue aujourd'hui,

16. G. TODESCHINI, *Richesse franciscaine*..., p. 10.

17. Cf. J. LE GOFF, *Le Moyen Âge et l'argent*..., p. 202 et 207.

18. Il est regrettable que B. Clavero n'ait pas lu le travail de G. Todeschini avant de le critiquer, cela lui aurait évité de l'associer à une historiographie à laquelle il s'est toujours opposé : cf. B. CLAVERO, *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, 1996, p. 20 et n. 29, où par exemple G. Todeschini est étrangement associé à deux auteurs qu'il critique abondamment, L.K. Little et A. Spicciani.

19. Pour une reconstruction du développement des études sur la « pensée économique » du milieu du XIXe siècle aux années 1990, voir G. TODESCHINI, *Il prezzo*..., p. 39-113.

20. *Ibid.*, p. 39.

germent la plupart des idées qui caractérisent encore de nos jours les opinions des historiens sur les rapports entre l'économie et la religion.

Dans le premier tiers du XXe siècle, les historiens qui traitent des « conceptions économiques » du Moyen Âge ont déjà à leur disposition plusieurs théories et hypothèses de travail sur le sujet. D'un côté, le modèle historiographique de Werner Sombart, qui relie les origines du « capitalisme » aux pratiques économiques juives, en reléguant la chrétienté médiévale à la seule sphère agricole et artisanale et à l'ignorance des lois économiques jusqu'au XVe siècle [21]. À la vision de W. Sombart s'oppose l'hypothèse de Max Weber, qui propose plutôt de souligner les affinités entre l'éthique religieuse protestante et l'« esprit du capitalisme [22] ». À côté de ces deux positions, le catholique Ignaz Seipel et surtout le protestant Ernest Troeltsch promeuvent, au début du siècle, une conception faisant remonter au christianisme patristique les origines d'une organisation sociale rationnelle, attentive à l'équilibre entre profits individuels et justice sociale [23]. Ces deux auteurs décrivent une sorte de conciliation progressive entre la morale chrétienne et la société matérielle, en direction d'une alliance, voire d'un compromis entre économie et christianisme avec pour objectif le gouvernement nécessaire du monde terrestre. L'intention de fond est de découvrir comment et quand le message évangélique a pu conduire à la définition théorique de la société capitaliste. En particulier, les adversaires de l'hypothèse de W. Sombart construisent l'image d'un bas Moyen Âge chrétien capable de produire une pensée économique en phase avec le développement et le progrès de ce type de société.

Cette position remplace certaines idées de l'historiographie catholique de la fin du XIXe siècle, selon lesquelles la chrétienté, à partir de l'époque patristique, forte d'une morale économique très ancienne, aurait construit son identité médiévale sur l'aversion pure et simple pour la richesse et le rejet des biens matériels [24]. Dans le premier tiers du XXe siècle, cette idée est relue plutôt en termes de décalage entre une théorie économique chrétienne plongeant ses racines

21. W. SOMBART, *Die Juden un das Wirtschaftsleben*, Leipzig, 1913 ; voir pour plus de détails la bibliographie indiquée par G. TODESCHINI, *Il prezzo*..., p. 40.

22. M. WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, 2000 (1re éd. 1904).

23. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren*...; I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter*, Vienne, 1907. L'influence des travaux de E. Troeltsch est immédiate surtout dans les milieux allemand et anglo-saxon, puis italien, tandis qu'en France il faudra attendre les années 1960 : cf. J. SÉGUY, « Introduction. Ernst Troeltsch et ses *Soziallehren* », *Archives des sciences sociales des religions*, 11 (1961), p. 7-14.

24. Cf. F.X. FUNK, *Geschichte des kirchlichen Zinsverboten*, Tübingen, 1876 ; H. CONTZEN, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Literatur des Mittelalters*, Berlin, 1869 ; V. BRANTS, *L'Économie politique au Moyen Âge : esquisse des théories économiques professées par les écrivains des XIIIe et XIVe siècles*, Louvain, 1895.

dans l'Antiquité et le développement inévitable d'une logique de marché. On tente donc non seulement d'apporter des justifications historiques à une volonté de conciliation, propre notamment aux positions du christianisme social, de la pensée chrétienne avec le monde contemporain [25]; mais, plus important encore, est élaborée l'idée que la modernité économique de l'Occident s'enracine dans le Moyen Âge et l'on commence à situer les véritables débuts de l'aventure économique européenne au cœur de la pensée théologico-morale des scolastiques. Sous l'influence des thèses de M. Weber sur le protestantisme, on commence à se demander si la réflexion économique des Scolastiques, en tant que manifestation de l'éthique sociale chrétienne, n'a pas favorisé la croissance médiévale et le passage du féodalisme à l'économie mercantile. L'idée que la doctrine chrétienne ne fait qu'enregistrer, malgré elle, l'évolution naturelle de l'économie laisse la place à la conviction que la « pensée économique » médiévale appartient intimement à l'éthique sociale de l'Église, dont elle serait l'un des aspects majeurs, et qu'elle opère au sein de la société dans le sens d'un contrôle moral de pratiques économiques naturellement injustes [26]. La difficulté méthodologique à rendre compte des conceptions chrétiennes médiévales sera donc éliminée par les nouvelles positions de l'historiographie du début du XXe siècle, pour qui la chrétienté, et tout particulièrement le thomisme, a été capable de produire une réflexion économique du fait même de son éthique rationalisatrice, tournée vers le gouvernement du monde.

Il est impossible de rendre compte ici de manière satisfaisante de toutes les positions qui apparaissent à partir des années 1930, leur éventail devenant de plus en plus large et difficile à résumer. Un nouveau travail de déchiffrage et de critique historiographique se révèle nécessaire aujourd'hui, pour explorer les méandres de cette littérature et examiner l'état contemporain de la question [27]. Limitons-nous ici à examiner avec G. Todeschini les principaux griefs qu'il adresse aux historiens de la « pensée économique » et essayons de saisir les principaux apports méthodologiques de ses travaux.

La plupart des travaux sont consacrés à une reconstitution positiviste du discours chrétien sur la richesse dont le véritable essor est fixé autour du XIIe siècle, ce qui coïnciderait avec une phase de développement économique et d'ascension d'une bourgeoisie marchande. Le choix des sources a été conditionné

25. Pour ces questions, voir V. TONEATTO, *Marchands et banquiers du Seigneur*, Rennes, à paraître en 2011.

26. Cf. I. SEIPEL, *Die wirtschaftlichen Lehren*...

27. Je me permets d'annoncer un premier point sur la question dans ma thèse (*Marchands et banquiers du Seigneur*, à paraître) et un travail en préparation ayant pour objectif de présenter un bilan historiographique sur l'étude des rapports entre économie et religion au Moyen Âge, l'une des dernières tentatives étant celle B. CLAVERO, *La Grâce du don*...

par une perspective sectorielle : J. Le Goff recherche les positions théologico-morales dans les sermons[28] ; l'émergence de théories économiques est retracée dans la littérature quodlibétique, les *quaestiones* des écoles médiévales et les *summae* théologiques ; ou alors on s'attache uniquement aux définitions juridiques et aux interdits canoniques[29]. Les historiens ont identifié une série d'auteurs, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot, Nicolas Oresme, Bernardin de Sienne, à qui ils attribuent la découverte de certaines lois économiques, voire des fondements de la science économique[30]. Sur la base d'un groupe assez restreint d'auteurs et de sources, ont été analysés des sujets bien délimités : les interdits sur la monnaie ou sur l'usure, identifiés comme le fond de la théorie économique médiévale ou d'un rapport spécifique à la richesse[31].

Cette approche présuppose que les lois économiques existent en tant qu'invariants historiques avant même leur théorisation par Adam Smith et les économistes du XIXe siècle. L'histoire classique de la pensée économique médiévale prend ainsi comme horizon de l'enquête non pas le Moyen Âge, mais l'économie de marché moderne, considérée comme la forme « normale » et pleinement aboutie de l'économie par excellence, dont il faut rechercher les racines. Les analyses sont souvent orientées vers la recherche des précédents des doctrines contemporaines ou des obstacles à leur épanouissement, plutôt que vers la compréhension des modalités proprement médiévales de penser et de pratiquer les activités relevant du quotidien matériel, des échanges, de la production et de la circulation des biens[32].

L'habitude d'isoler un certain nombre d'autorités, de thèmes, de sources dans la masse des textes médiévaux – en s'occupant seulement d'œuvres qui affrontent des thèmes explicitement chrématistiques (appliqués à des réalités politiques, selon le modèle aristotélicien) – conduit aussi à ignorer toutes les sources qui parlent de comportements liés à l'administration de la richesse dans des contextes généralement éthico-spirituels et normatifs – comme par

28. Cf. à propos de l'interdiction de l'usure dans la prédication : J. Le Goff, « The Usurer and Purgatory », dans *The Dawn of Modern Banking*, New Haven-Londres, 1979, p. 25-53 ; Id., *La Bourse et la vie…*

29. G. Todeschini, *Il prezzo…*, p. 18-19 et de manière plus approfondie p. 29-35.

30. Il s'agit de la position classique de J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, New-York, 1954 ; A. Sapori, *Studi di storia economica*, 2 t., Florence, 1955-1967 ; R. De Roover, *La Pensée économique…* ; O. Langholm, *Price and Value in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic sources*, Oslo, 1979 ; Id., *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition. A Study in Scholastic Economic sources*, Oslo, 1983, Id., *Economics in Medieval Schools : Wealth, Exchange, Value according to the Paris Theological Tradition*, Leyde, 1992.

31. J.T. Noonan, *The Scolastic Analysis…* ; O. Langholm, *The Aristotelian Analysis of Usury*, Oslo, 1984 ; et les travaux de J. Le Goff.

32. Il s'agit de l'une des critiques fondamentales faites à l'historiographie sur la « pensée économique » : G. Todeschini, *Il prezzo…*, p. 29 *passim*.

exemple les règles des moines et des Ordres religieux ou les canons conciliaires. L'intérêt pour le bas Moyen Âge, où l'on cherche à tort la transition entre les économies du don/contre-don et du marché, implique de négliger presque toute la production ecclésiastique médiévale entre le ve et le xie siècle ainsi que le rôle majeur des réformateurs dans le développement et la transformation des constructions discursives postérieures[33].

Lorsque cette reconstruction d'improbables théories économiques médiévales pré-capitalistes est jugée à juste titre anachronique et téléologique – car il est impossible d'affirmer l'existence au Moyen Âge de l'« économie » en tant que science théorique –, le discours de l'Église est néanmoins perçu comme un obstacle ou un frein au développement de l'économie laïque[34]. Même lorsque l'on affirme à raison que la science économique n'existe pas au Moyen Âge, l'économie, elle, est encore considérée comme une réalité objective, laïque, existant indépendamment des institutions médiévales et surtout de l'Église, et s'exprimant à travers un ensemble de pratiques et de mécanismes propres, quasi naturels, n'attendant qu'une chose ou presque : que la bourgeoisie s'émancipe des contraintes imposées par l'Église et se mette à théoriser et à rationaliser ces pratiques pour son propre compte. En attendant, cette réalité se heurterait à un système conceptuel, celui de la théologie et de la morale chrétienne, qui lui serait opposé depuis l'Antiquité et qui s'exprimerait avant tout par des interdits (l'usure) et par des exhortations au bon comportement économique. L'idée est donc ancienne et rejoint, au niveau des présupposés théoriques, les travaux qui voient au contraire dans les réflexions scolastiques l'annonce de la modernité et du progrès : le monde de l'économie appartiendrait naturellement aux laïcs et l'Église ferait incursion de manière plus ou moins justifiée et utile dans un domaine qui lui est foncièrement étranger. De ce point de vue, l'Église médiévale en tant que structure externe aux pratiques économiques ne peut que constituer un frein ou une sollicitation, selon les positions des historiens[35].

33. *Ibid.*, p. 32 et p. 101 *passim.*

34. G. Todeschini (*Il prezzo...*, p. 15 et n. 7) cite comme exemple J. Le Goff, *La Bourse et la vie...*

35. Selon J. Schumpeter (*History of Economic Analysis...)*, la morale ecclésiastique a toujours freiné le développement de l'économie et seulement grâce à l'influence d'Aristote et à l'essor économique de la fin du Moyen Âge, elle a pu découvrir les fondements de la science économique. Selon d'autres auteurs, la résistance envers les logiques marchandes aurait eu pour conséquence d'aiguiser les esprits en favorisant la recherche de nouvelles techniques financières et commerciales de la part des marchands, telles que la lettre de change. Cette position présuppose une relation conflictuelle mais fructueuse entre éthique chrétienne et monde des marchands débouchant sur l'émancipation de ce dernier. Elle se retrouve surtout dans le milieu historiographique anglo-americain et français : R. De Roover, *La Pensée économique...*; Y. Renouard, *Les Hommes d'affaires italiens au Moyen Âge*, Paris, 1949 ; J.T. Noonan, *The Scholastic Analysis...*; J. Le Goff, *Marchands et banquiers.*

Pour affirmer que l'économie n'existe pas au Moyen Âge en tant que domaine structurellement indépendant par rapport aux autres aspects de la vie des hommes en société, l'historiographie s'est appuyée sur K. Polanyi[36]. Selon une perspective anthropologique, en effet, dans une société pré-moderne, la sphère des échanges et de la production de biens ne peut être séparée du domaine de la religion et des rapports sociaux mais elle est « enchâssée » dans la société elle-même[37]. L'application de cette vision des choses au Moyen Âge porte à penser que l'économie n'a justement pas pu se construire comme sphère autonome car les interdictions ecclésiastiques n'ont pas permis le développement d'une activité économique. La condamnation de l'avarice et de l'usure, le refus de l'enrichissement, l'appel à une économie du don seraient donc parmi les causes immédiates du sous-développement de la société médiévale. Ces présupposés infléchissent la vision d'une société médiévale appelée à se développer, mais maintenue à un stade primitif à cause du frein imposé par l'Église. Pour Todeschini, affirmer que l'économie moderne n'existe pas au Moyen Âge à cause de (ou grâce à) la condamnation de l'usure et de l'avarice ou l'impératif de *caritas* ne suffit pas à rendre compte des formes d'organisation sociale et de rapport à la richesse, en l'absence d'une analyse serrée des pratiques discursives ecclésiastiques pour saisir le sens et la portée de ces interdictions.

Du cloisonnement à l'ouverture : les lexiques économiques

Un tournant historiographique se situe dans les années 1950-1960, lorsque Ovidio Capitani propose d'abandonner l'idée d'une théorie économique du bas Moyen Âge[38]. O. Capitani souhaite rechercher dans les sources scolastiques la présence d'un discours stratifié et structuré selon des orientations diverses, plutôt qu'une théorie à part entière synthétisant de manière cohérente la pratique économique[39]. Il privilégie l'attention au vocabulaire, se tournant vers la construction d'un lexique propre à la période médiévale, sans plus attribuer aux scolastiques la découverte de lois économiques.

36. C'est encore le cas de J. Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*.

37. K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, 1983.

38. Voir par exemple O. Capitani, « La *venditio ad terminum* nella valutazione morale di S. Tommaso e di Remigio de'Girolami », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 70 (1958), p. 299-363 ; Id., « Il *De peccato usure* di Remigio de'Girolami », *Studi Medievali*, 3e sér., 6 (1965), p. 537-661.

39. Cf. pour la bibliographie G. Todeschini, *Il prezzo*..., p. 78-79. Cf. entre autres : O. Capitani éd., *L'etica economica medievale*, Bologne, 1974 ; Id. éd., *Una economia politica nel Medioevo*, Bologne, 1987.

Il ne s'agit plus, dorénavant, d'analyser le système théorique de la pensée médiévale, mais d'étudier la formation d'un langage « éthico-économique[40] ». Ce sera la tâche entreprise par G. Todeschini au milieu des années 1970, grâce à un projet à long terme de relecture et de réinterprétation des sources médiévales. Écartant comme objet d'étude une « pensée » économique chrétienne faussement unitaire ou les « théories » des scolastiques et déjouant surtout l'opposition entre religion et économie, G. Todeschini se tourne plutôt vers l'analyse des vocabulaires éthico-économiques chrétiens qui se forment dès la fin de l'Antiquité et se stratifient tout au long du Moyen Âge dans les cadres théologiques et normatifs de la littérature épiscopale et monastique. En évitant de collectionner les auteurs dits représentatifs et sans se borner à la seule analyse des sources scolastiques abordant explicitement des thèmes économiques, il envisage un travail de longue haleine sur une production textuelle aux multiples visages, qui va des sermons et des traités théologiques et exégétiques à la littérature normative canonique et pénitentielle, du ve au xve siècle[41]. À l'intérieur de ce système textuel complexe caractérisé par des bases bibliques et patristiques, Todeschini analyse les expressions et les catégories que les ecclésiastiques emploient pour parler de la réalité changeante du quotidien matériel. La vie des mots ne pouvant être saisie si l'on se limite à travailler sur un seul auteur ou une seule catégorie de sources, il est nécessaire de considérer une littérature volumineuse, dans l'espace et le temps, pour vérifier les strates chronologiques de formation du sens des mots, les influences contemporaines d'un texte à l'autre et les adaptations à des contextes divers. Cette démarche rend caduque toute tentative d'écarter certaines œuvres sous prétexte qu'elles seraient marginales, peu scientifiques ou non représentatives[42].

Cet intérêt pour les mots naît de l'exigence de comprendre la signification des emplois médiévaux de certains termes – *avaritia*, *usura*, *caritas*, *administratio* – qui sont trop souvent interprétés à travers le filtre du sens qu'on leur attribue aujourd'hui. Il s'agit de déchiffrer le système médiéval de dénotation dans le domaine « économique ». Il s'agit de comprendre les concepts et les conduites

40. Ce terme a été proposé par G. TODESCHINI, *Il prezzo...*, p. 119 *passim*.

41. Après quelques articles consacrés à la période des ve-xie siècles, G. Todeschini se concentre surtout sur les derniers siècles du Moyen Âge, tout en conservant dans la structure de ses livres une perspective de longue durée.

42. Cf. à ce sujet la diatribe sur l'utilisation des œuvres de Pierre de Jean Olivi dans : O. CAPITANI éd., *Una economia politica...* Todeschini a été critiqué par J. KIRSHNER et K. LO PRETE, « Peter John's Olivi Treatise on Contracts of Sale, Usury and Restitutions : Minorite Economics or Minor Works ? », *Quaderni fiorentini*, 13 (1984), p. 233-286 et par J. LE GOFF, *Le Moyen Âge et l'argent...*, pour avoir donné trop d'importance à Olivi, alors que sa démarche consiste précisément à vérifier le traitement des thèmes « éthico-économiques » chez une très grande variété d'auteurs et de sources et sur la longue durée.

qui se cachent derrière un lexique dont le sens peut apparaître tout à fait ordinaire au lecteur moderne. Ce sens qui nous semble évident aujourd'hui est issu, au contraire, d'une stratification historique dont il faut saisir les étapes. Les mots apparaissent comme autant de vestiges mis en contexte et en perspective, comme s'ils étaient restitués dans une stratigraphie. Cette recherche presque archéologique, minutieuse et d'une très grande érudition, des lexiques et des catégories peut alors servir de base à une lecture véritablement anthropologique du discours théologique médiéval, à laquelle se livre l'auteur, pour mieux comprendre l'économie de l'institution ecclésiale.

Procédant de la sorte, G. Todeschini recherche non pas les racines de notre économie moderne, mais l'existence d'une façon propre à la société médiévale d'exprimer la nature des échanges matériels à travers le lien qu'elle établit entre l'ici-bas et l'au-delà. Il montre, par exemple, que, dans les discours des scolastiques, tout ce qui concerne le déroulement des échanges est lié inextricablement à la question du salut et, en même temps, tout ce qui concerne le salut est lié à la façon d'échanger les choses, de se les approprier, de les accumuler ou de les faire circuler[43]. Cette double connotation du langage ecclésiastique remonte à l'époque patristique, au moment où la langue du christianisme met au point des outils de réflexion sur la réalité économique, sociale et politique, à partir d'une perspective théologico-normative qui fixe d'ici-bas les conditions du salut de l'homme[44]. À partir du IIIe siècle, les Pères commencent à employer un vocabulaire conceptuel et métaphorique caractérisé par une polyvalence sémantique à la lisière entre matériel et spirituel et se référant à des contextes à la fois transcendants et triviaux[45]. Ils utilisent couramment des métaphores issues du monde économique et commercial gréco-romain pour connoter les nouveaux domaines sémantiques du christianisme, tels que le salut de l'âme ou le rachat des péchés[46]. Ils décrivent ainsi les mécanismes du sacré en termes économiques à travers un discours qui analyse, en même temps, les phénomènes quotidiens et

43. Cf. G. TODESCHINI, *I mercanti e il tempio...*

44. Cf. G. TODESCHINI, « *Quantum valet?...* ». Sur les lexiques théologico-économiques entre Antiquité tardive et haut Moyen Âge, je me permets de renvoyer à V. TONEATTO, *Marchands et banquiers*, à paraître ; EAD., « I linguaggi della ricchezza nella testualità omiletica e monastica dal III al IV secolo », dans V. TONEATTO, P. ČERNIČ et S. PAULITTI éd., *Economia monastica. Dalla disciplina del desiderio all'amministrazione razionale*, Spolète-Florence, 2004, p. 1-88.

45. C. MOHRMANN, « Le latin, langue de la chrétienté occidentale », dans EAD., *Études sur le latin des chrétiens*, t. I, Rome, 1958, p. 51-81.

46. En particulier sur la métaphore du commerce voir : M. HERZ, *Sacrum Commercium. Eine begriffsgeschichtliche Studie zur Theologie der Römischen Liturgiesprache*, Munich, 1958 ; R. BOGAERT, « Changeur et banquiers chez les Pères de l'Église », *Ancient Society*, 4 (1973), p. 239-270 ; P. RADICI COLACE, « Moneta, linguaggio e pensiero nei Padri della Chiesa fra tradizione pagana e esegesi biblica », *Koinonia*, 14 (1990), p. 47-64.

définit le bon comportement économique du fidèle[47]. De cette manière, depuis la fin de l'Antiquité, le discours ecclésiastique associe le transcendant et le sacré à la logique des échanges matériels. Là où les mots de l'économie renvoient à des éléments divins et célestes – dans les métaphores de l'Incarnation comme échange sacré, dans les métaphores monétaires du salut qui offrent aux fidèles des catégories pour penser les mystères de la foi en les visualisant en termes économiques – se trouve le début d'un long parcours de définition lexicale de la réalité sociale, politique, matérielle et spirituelle du chrétien qui se déroule tout au long du Moyen Âge. Les franciscains voient dans le renoncement à la propriété et l'usage modéré les éléments pour comprendre la valeur de l'échange et de la monnaie, pour faire son salut en échangeant les biens matériels, noyau central des pratiques marchandes médiévales. C'est donc au sein d'un vocabulaire chrétien se transformant sur la longue durée que G. Todeschini peut retrouver les logiques lexicales à l'œuvre au Moyen Âge dans la définition de la société, de son fonctionnement matériel et de son rapport particulier au sacré.

En France, des entreprises récentes tentent d'explorer les rapports entre économie et religion au Moyen Âge. C'est le cas tout d'abord de recherches menées à l'université Lyon 2 depuis le début des années 2000[48]. Dans la droite ligne des travaux initiés par J. Chiffoleau sur « l'économie de l'institution ecclésiale[49] », une partie des activités du CIHAM (UMR 5648) s'est concentrée sur l'économie des ordres mendiants à la fin du Moyen Âge, en donnant lieu à la publication d'un volume collectif et à la soutenance d'une thèse de doctorat portant

47. G. Todeschini, « Quantum Valet ? », p. 186-187.

48. Cf. par ailleurs, et plus récemment, D. Iogna Prat, « Préparer l'au-delà, gérer l'ici-bas : les élites ecclésiastiques, la richesse et l'économie du christianisme (perspectives de travail) », dans J.-P. Devroey, L. Feller et R. Le Jan éd., *Les Élites...*, p. 59-70. Le thème « économie et religion » fera partie des nouveaux axes de recherche du CEPAM de Nice (UMR 6130) : M. Lauwers éd., *La Dîme au Moyen Âge. Histoire d'un prélèvement ecclésiastique* (Collection d'études médiévales de Nice, 12), à paraître ; cf. aussi la thèse de E. Bain, *Les Fondements bibliques du discours ecclésiastique sur les riches et pauvres aux XIIe et XIIIe siècles*, dir. M. Lauwers.

49. Cf. entre autres : J. Chiffoleau, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome, 1980 (CEFR, 47) ; Id., « Pour une économie de l'institution ecclésiale à la fin du Moyen Âge », *MEFRM*, 96-1 (1984), p. 247-279 ; Id., « *Usus pauper* ? Les franciscains, la règle et l'argent en Avignon (vers 1360-vers 1430) », dans *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve -XVIIIe siècles)*, t. I, Paris, 1987, p. 135-149 ; Id., « Les transformations de l'économie paroissiale en Provence (vers 1260-vers 1480) », dans A. Paravicini Bagliani et V. Pasche éd., *La parrochia nel Medioevo : economia, scambi, solidarietà, Actes du colloque de Lausanne (octobre 1991)*, Rome, 1995, p. 61-117 ; Id., « Les couvents, l'échange, la religion », conclusions à *L'economia dei conventi dei frati minori e predicatori fino alla metà del 1300, Atti del* XXXI *Convegno internazionale di studi francescani (Assisi, octobre 2003)*, Spolète, 2004, p. 403-448.

sur la comptabilité du couvent franciscain d'Avignon[50]. *Économie et religion,* dirigé par Nicole Bériou et Jacques Chiffoleau, est le fruit d'une entreprise qui a rassemblé vingt-trois chercheurs français et étrangers, à l'occasion de plusieurs journées d'études entre 2002 et 2005. Une partie de l'équipe a participé activement à l'organisation du trente et unième colloque international d'Assise portant sur l'économie des couvents des mineurs et des prêcheurs jusqu'au milieu du XIVe siècle (2003). Avec le livre de 2009, l'équipe offre un panorama plus vaste du problème par rapport aux horizons touchés par ce colloque: en allant jusqu'à la fin du XVe siècle, les différentes contributions élargissent le champ de recherche, alors que la majorité des travaux, notamment sur les franciscains, avait tendance à s'arrêter à la première moitié du XIVe siècle et à se focaliser sur les débats autour de la pauvreté. Le questionnaire est distribué en cinq thèmes: les sources du quotidien, la typologie des biens et des revenus, les modalités d'acquisition des biens, les modalités des échanges, le rapport des frères aux biens et à l'argent. Une attention particulière est consacrée à la réflexion sur les sources et au rapport entre les normes et les pratiques. Les études rassemblées dans ce volume se veulent donc attentives aux écrits pragmatiques, aux pratiques quotidiennes des frères et à l'économie concrète des couvents. Elles débouchent aussi, comme le montre bien J. Chiffoleau dans sa conclusion, sur l'étude des rapports à l'au-delà et sur l'histoire de la croyance[51]. La voie semble ainsi ouverte au dialogue et à l'échange avec les travaux de G. Todeschini, qui explorent plus précisément les aspects lexicaux et conceptuels du rapport des franciscains à la richesse et à son utilisation dans le monde, dans le but de mieux comprendre la nature et les caractéristiques propres à l'économie de l'institution ecclésiale ainsi qu'à toutes les pratiques pouvant relever de ce que nous appelons aujourd'hui « économie[52] ».

Valentina Toneatto – Peking University, Department of History, Beijing 100871, China.

50. C. LENOBLE, *L'Exercice de la pauvreté. Les franciscains d'Avignon, l'incertitude économique et la circulation de la richesse à la fin du Moyen Âge*, thèse, dir. J. Chiffoleau, université Lyon 2, 2010; N. BÉRIOU et J. CHIFFOLEAU dir., *Économie et religion*.

51. J. CHIFFOLEAU, « Conclusion », *ibid.*, p. 707-754.

52. C'est précisément l'une des nouveautés méthodologiques proposées dans la thèse de C. LENOBLE, *L'Exercice de la pauvreté*... Cf. aussi ID., « Dons, rentes, pension et propriété chez les Frères mineurs: un contrat de conversion avignonnais (1368) », dans L. FELLER éd., *Calculs et rationalités dans la seigneurie médiévale : les conversions de redevances entre XIe et XVe siècles*, Paris, 2009, p. 167-217.

Médiévales 60, printemps 2011, p. 203-216

NOTES DE LECTURE

Jean-Hervé FOULON, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XIe-XIIe siècles*, Bruxelles, De Boeck, 2008, V-698 p. (Bibliothèque du Moyen Âge, 27)

Cet ouvrage est la version remaniée de la thèse de Jean-Hervé Foulon, soutenue en 1998 et dirigée par Pierre Toubert. Bien qu'étant une thèse de doctorat nouveau régime, celle-ci s'inscrit largement dans la lignée des imposantes thèses d'État dirigées par le spécialiste des structures du Latium, tant elle se signale par l'importance du travail mis en œuvre. Cette étude représente un apport incontestable sur la réforme grégorienne, épisode majeur du Moyen Âge central, pourtant traité très inégalement par l'historiographie. L'auteur choisit de se placer sur un terrain relativement neuf, en tout cas peu exploré par la médiévistique française, l'ecclésiologie, véritable clef de compréhension du phénomène réformateur selon J.-H. Foulon. En effet, ce dernier s'interroge sur ce qu'est l'Église pour les grégoriens et se propose d'étudier les principes et slogans réformateurs: l'unité de l'Église, la primauté romaine, la lutte contre l'investiture laïque et la *libertas ecclesiae*.

Plus concrètement l'auteur, dans une analyse se situant entre la prosopographie et la multi-biographie croisée, présente le personnel réformateur ligérien, essentiellement à travers les parcours de cinq prélats des Pays de la Loire: l'évêque Yves de Chartres, l'abbé Geoffroy de la Trinité de Vendôme, l'évêque de Rennes Marbode, Hildebert de Lavardin, évêque du Mans avant d'être archevêque de Tours, Baudri abbé de Bourgueil puis archevêque de Dol. J.-H. Foulon montre, par ces destinées singulières, la réception, la diffusion et l'application concrète de la réforme dans les Pays de la Loire, mettant ainsi en exergue la complexité du phénomène réformateur. De fait, sa démarche tranche avec les précurseurs de l'analyse de la réforme, Fliche et Tellenbach, mais aussi avec nombre de leurs successeurs, qui voyaient dans la réforme un mouvement partant de la tête (la papauté) et s'étendant à l'ensemble du corps ecclésial. L'auteur montre que la réforme ne s'est pas imposée *ex nihilo* en Pays de Loire. Il met en avant l'existence d'un réseau et d'un vivier réformateur dans le royaume de France en général et l'espace ligérien en particulier, bien avant que la papauté ne donne l'impulsion décisive, et que la réforme fut donc autant un phénomène horizontal que vertical. Surtout, J.-H. Foulon souligne l'existence d'une palette de sensibilités réformatrices au sein de ce courant « grégorien », trop souvent vu comme cohérent et monolithique, ce qu'il n'était pas, de toute évidence. Derrière leur soutien à la réforme, il existe des divergences parfois profondes entre les poètes lettrés que sont Marbode et Hildebert – que l'auteur nomme les humanistes carolingiens –, Yves de Chartres, le réformateur pragmatique et modéré, et enfin Geoffroy de Vendôme, grégorien intransigeant qui entretenait parfois des rapports houleux avec certains de ses collègues réformateurs.

J.-H. Foulon entend traiter un espace qu'il dessine à partir du voyage réalisé par Urbain II dans la région entre la fin du mois de janvier et la fin du mois de mars 1096, voyage qui culmine au concile réformateur de Tours où sont confirmés et renouvelés les décrets grégoriens et surtout où est fermement condamné le remariage du roi Philippe Ier avec la femme du comte d'Anjou, Bertrade de Montfort. Pendant cette période, le pape du concile de Clermont et de l'appel à la croisade sillonne ce que J.-H. Foulon nomme le « diverticule ligérien », esquissant les contours d'un espace d'application de la réforme, de mise à l'épreuve du terrain des idéaux grégoriens et surtout de confrontation à ce substrat humain, véritable réseau de liens personnels que le Saint-Siège tente d'établir, de confirmer, de renforcer localement. Cet espace et ce réseau, J.-H. Foulon propose d'en faire son objet d'étude ; une démarche qui tend à réévaluer le rôle des acteurs de la réforme dans les Pays de la Loire, comme le souligne Jacques Dalarun dans la préface de l'ouvrage.

L'auteur s'appuie sur un corpus riche et varié, essentiellement sur les nombreuses lettres (plus de six cents) échangées par les acteurs locaux de la réforme, Geoffroy, Yves et Hildebert, entre eux ou avec le Saint-Siège, les sermons et traités théologiques d'Yves et Geoffroy, les œuvres hagiographiques parmi lesquelles la vie de Robert d'Arbrissel par Baudri de Bourgueil ou la réécriture de la *Vita* d'Hugues de Cluny par Hildebert du Mans, les œuvres poétiques de Marbode, d'Hildebert et de Baudri, mais aussi les sources conciliaires, narratives et diplomatiques, royales et pontificales. Cet important corpus lui sert principalement à appréhender les conceptions doctrinales, la spiritualité et la vision ecclésiologique des protagonistes.

L'ouvrage, composé de trois parties et comprenant dix chapitres, s'étend chronologiquement sur un peu plus d'un siècle, du XIe au milieu du XIIe, montrant bien au sein de cet espace ligérien la confrontation entre une société encore largement marquée par la permanence d'un modèle post-carolingien et la mise en place d'une société qualifiée de « féodale ». L'auteur prend soin de replacer l'ensemble dans un contexte plus large en montrant l'intrusion d'un autre acteur sur l'échiquier local, la papauté. Il révèle ainsi la manière dont le pape a su s'appuyer sur les structures et pratiques féodales pour faire triompher une fidélité prioritaire réservée à Rome de la part d'un personnel ecclésiastique à la recherche d'un soutien et d'une protection à la fois efficace et lointaine face aux princes, aux châtelains et au souverain.

Dans une première partie, J.-H. Foulon présente une longue synthèse sur « le milieu régional et les hommes » dans les Pays de la Loire, reprenant les travaux de D. Barthélémy, O. Guillot, B. Lemesle et J.-M. Bienvenu. Il s'agit d'une présentation du fonctionnement de la société médiévale dans l'espace étudié. L'auteur décrit « les structures religieuses de l'espace ligérien au XIe siècle » (chapitre 1), marquées par l'association du comte et de l'évêque héritée de l'époque carolingienne, mais où le pouvoir épiscopal se trouve très vite récupéré dans le cadre des stratégies lignagères et patrimoniales. Le roi n'exerce son influence que sur les sièges de Chartres et Tours, tandis que Le Mans et Angers voient s'affirmer le rôle des dynasties normandes et angevines. Les rapports entre l'Église et les pouvoirs séculiers, dans le cadre de l'émergence des châtelains, semblent confirmer l'existence d'une « Église féodale » caractérisée par l'existence de l'église privée. Sur la question du monachisme, l'espace ligérien se singularise par la faible pénétration des institutions de paix, du monachisme exempt et de la réforme des monastères, clunisienne

notamment. Enfin, du point de vue de l'ecclésiologie épiscopale, les Pays de la Loire se situent dans une tradition cyprianique de communion de tous les apôtres. Face à la tutelle des princes et des châtelains, la papauté représente un recours à la fois puissant et lointain, donc peu contraignant. Par l'octroi de diplômes et les possibilités d'appel, puis par l'intervention directe des légats à partir de Léon IX et surtout d'Alexandre II, ainsi que par la tenue de conciles, la papauté va devenir « un acteur réformateur déterminant » (chapitre 2) dans la région, comme l'atteste l'intervention du légat Hildebrand au concile de Tours de 1054 pour tenter de régler la question de la doctrine eucharistique de l'écolâtre Bérenger de Tours. Le facteur romain se révèle donc déterminant dans l'avancée du processus réformateur. Enfin, l'auteur montre les liens entre « la réforme et les hommes à la fin du XIe siècle » (chapitre 3), en se penchant sur cette nouvelle génération qui accède, entre 1090 et 1100, aux hautes dignités ecclésiales détenues auparavant par les lignages. Ces prélats se caractérisent par des origines sociales plus humbles (à l'exception de Geoffroy de Vendôme) et doivent leur accession à leurs mérites intellectuels, occasion pour J.-H. Foulon de dresser un tableau de l'essor des écoles cathédrales dans la région. De fait, ces hommes nouveaux vont aller chercher à Rome le soutien qu'ils n'ont pas par le lignage ; dans cette optique, c'est le voyage d'Urbain II qui débloque la situation et permet à ces individualités de former un front cohérent.

La seconde partie traite de l'application concrète et conjointe de la réforme dans la région par le pape Urbain II et par cette « génération de transition » (chapitre 4). J.-F. Foulon montre en quoi le voyage d'Urbain II modifie les rapports de force et la situation religieuse du Val de Loire, permettant d'introduire les institutions de paix, de promulguer les décrets grégoriens, de relancer les mouvements de donation et de restitution, de diffuser l'exemption des monastères et l'idéal de vie commune chez les clercs. Au prix de quelques compromissions, telle l'élection controversée de Rainaud de Martigné à Angers, le pape parvient à pourvoir les sièges vacants par des réformateurs, imposant peu à peu le principe de l'élection par le chapitre. Les années 1100 marquent un véritable tournant (chapitre 5) puisqu'elles voient la remise en question des liens de fidélité entre les prélats et leur parenté nobiliaire. Après l'investiture laïque c'est l'hommage par les mains qui est condamné avec virulence par les réformateurs, c'est-à-dire l'idée qu'un laïc puisse transmettre par contact un pouvoir de nature religieuse, en l'occurrence par la remise du bâton pastoral. Cela ne se fait pas sans heurt : Yves de Chartres est ainsi enfermé un an sur ordre de Philippe Ier après s'être désolidarisé de son souverain sur la question du rapt de Bertrade de Montfort et du remariage du roi, qui vaut à ce dernier d'être excommunié au concile d'Autun de 1094. L'expérience du terrain permet de trouver des compromis, en distinguant l'hommage pour le fief temporel et l'investiture, comme ce fut le cas à Beauvais et Reims. C'est alors l'avènement de « l'Église des 'temps nouveaux' » (chapitre 6) qui voit la pénétration de l'esprit grégorien. La présence romaine est devenue ordinaire, le réseau réformateur s'est densifié et le renouvellement des générations ne pose pas de problème.

La troisième partie traite des grands thèmes de réflexion idéologique et ecclésiologique : la primauté romaine et la médiation sacerdotale en particulier. J.-H. Foulon insiste sur la diversité des sensibilités réformatrices des acteurs ligériens. Parmi eux, seul Geoffroy de Vendôme, dans ses sermons et ses traités, se positionne en véritable théoricien grégorien, tandis que les autres seraient davantage des praticiens de la réforme. L'auteur distingue

ainsi les prélats humanistes de culture carolingienne (Hildebert du Mans, Marbode de Rennes, Baudri de Bourgueil), les grégoriens modérés (Yves de Chartres) et l'homme du « premier grégorianisme » (Geoffroy de Vendôme). L'auteur étudie les principes et « slogans » réformateurs – *Ecclesia sit catholica, libera, casta* – et en premier lieu l'idée d'une Église comme corps mystique du Christ, une et unie à Rome en vertu du pouvoir des clefs (chapitre 7). À une vision carolingienne eschatologique succéderait l'idée grégorienne d'une incarnation et d'une sanctification ici-bas de l'Église, l'évolution des sensibilités et convictions christologiques inversant totalement le rapport entre l'Église du ciel et l'Église de la terre. Dans la perspective d'une Église catholique – c'est à dire romaine, chaste et libre – la simonie serait pire que le nicolaïsme car assimilée à une hérésie, notamment dans les discours de Geoffroy de Vendôme. La diversité des sensibilités réformatrices se vérifie aussi sur le plan de la vision du monde (chapitre 8) : on observe, de Grégoire VII à Urbain II, la confrontation entre une conception négative des réalités terrestres, par exemple chez Geoffroy de Vendôme qui distingue spirituel et temporel, et une vision plus positive et pragmatique du temporel incarnée par Yves de Chartres, qui distinguerait le sacré, le profane et le péché, le combat contre ce dernier se jouant au cœur de l'homme et non entre l'Église et le siècle. En outre, l'ecclésiologie des prélats ligériens est caractérisée par l'intérêt porté à la théologie sacramentaire et au sacerdoce (chapitre 9). Intermédiaire obligé de l'économie du salut et figure centrale de l'Église sur terre, l'évêque tient la place du Christ par l'élection et la consécration, tandis que le prêtre est l'homme du sacré, et notamment de l'intercession eucharistique, la présence du péché justifiant le rôle de l'Église institutionnelle et l'importance de la médiation sacramentelle dans un contexte d'évolution de la spiritualité vers une conscience réelle du péché et l'image d'un Christ bon et miséricordieux (chapitre 10).

J.-H. Foulon montre *in fine* que la réforme de l'Église dans les Pays de la Loire est un phénomène de longue durée dans lequel l'ordre épiscopal représente un enjeu décisif. Les évêques passeraient d'une fidélité au lignage à une fidélité prioritaire à Rome, dans un contexte de réflexion doctrinale sur l'unité et la liberté de l'Église. Parmi la diversité des profils et des sensibilités des réformateurs, l'innovation se situerait dans la théorie défendue par Yves de Chartres de reconnaissance d'une sphère profane distinguée du péché.

Dans ce travail, on regrettera tout d'abord la délimitation peu précise de cet « espace ligérien », J.-H. Foulon emmenant son lecteur à Reims ou Beauvais, en Normandie, en Aquitaine ou même dans l'Angleterre d'Anselme de Cantorbéry. De même, l'auteur choisit délibérément de mettre de côté les actes de la pratique, arguant que leur apport sur l'ecclésiologie et la spiritualité est minime, alors que de nombreuses études, depuis plusieurs années, ont démontré l'inverse. Enfin certains développements souffrent d'une bibliographie restreinte ou quelque peu datée, sur la spiritualité ou l'ecclésiologie notamment. Malgré cela, on ne peut que souligner l'importance du travail mis en œuvre. On notera notamment la rigueur qui caractérise l'analyse de la réforme et des structures médiévales, l'auteur s'attachant à étudier la société chrétienne du Moyen Âge en terme d'*Ecclesia* et de *Dominium*. En outre, l'analyse fine des implications de la réforme permet de sortir du schéma simpliste visant à faire de la réforme un mouvement exclusivement romain de séparation entre spirituel et temporel. J.-H. Foulon, en s'appuyant sur l'ecclésiologie, montre la richesse et la singularité du personnel réformateur ligérien,

et surtout la distinction plus subtile qui s'opère entre sacré, profane et péché. Son étude a le mérite de mettre au centre les acteurs de la réforme, c'est-à-dire des individualités aux sensibilités diverses et dont le parcours en révèle bien les enjeux, les applications concrètes autant que les questions doctrinales sous-jacentes.

Aurélien LE COQ

Corinne BECK, *Les Eaux et forêts en Bourgogne ducale (vers 1350-vers 1480). Société et biodiversité*, Paris, L'Harmattan, 2008, 479 p.

Le bel ouvrage de Corinne Beck porte sur l'état des écosystèmes forestier et aquatique de la Bourgogne à la fin du Moyen Âge. C'est une étude exemplaire, liée aux questionnements contemporains sur le devenir des paysages et de la biodiversité, fondée sur les travaux pluridisciplinaires les plus récents (dont les principales approches sont rappelées dès les premières pages). L'étude vise d'abord à analyser les procédés mis en œuvre par les hommes des XIVe et XVe siècles pour exploiter les ressources végétales et animales ; elle précise aussi l'impact des interventions humaines sur les milieux environnementaux (révélant ainsi leur « vulnérabilité ») et esquisse les comportements de ces mêmes milieux à la fin du Moyen Âge, leur évolution. L'enquête s'appuie essentiellement sur le comportement d'acteurs remarquables, le duc de Bourgogne et ses agents, entre 1350 et 1480. Soucieux de préserver et de tirer profit des droits qu'ils détenaient sur les eaux et forêts, les derniers Valois – héritiers des ducs capétiens – ont, en effet, confié l'administration de leur vaste patrimoine, portant sur de nombreuses forêts et étangs présents dans tous les bailliages du duché, à un office particulier : la Gruerie. La richesse et la qualité des fonds archivistiques de cet office (sans lacunes regrettables) autorisent une analyse fouillée et approfondie.

C.B. montre, tout d'abord, l'ampleur des ressources utilisées : la composition des forêts – où semble dominer le chêne –, la grande diversité de la faune chassée ou pêchée. Surtout, elle insiste sur l'ancienneté des étangs, bien antérieurs à la « grande dépression » de la fin du Moyen Âge, et qui furent essentiellement conçus pour faciliter l'approvisionnement piscicole, avant même leur usage industriel. C.B. détaille aussi les caractéristiques du personnel de la Gruerie. À côté de l'officier principal le Gruyer – qui est un courtisan, néanmoins compétent – œuvrent de nombreux agents qui représentent plus du quart des serviteurs du duc. Qualifiés, ils sont gagés et tendent à former un personnel stable au point d'apparaître comme des « professionnels ». Ils gèrent le patrimoine du duc, réparent les infrastructures (principalement des étangs) et jugent les délits ou les litiges, dans une conjoncture difficile (épidémies, guerres et probable dégradation climatique) qui rendent peu aisées leurs interventions.

C.B. s'attarde ensuite longuement sur l'exploitation de la forêt, en traçant au préalable les liites de son enquête. Elle souligne combien les espaces forestiers ont fait l'objet d'une utilisation maximale (tant les hautes futaies que les taillis), qu'ils ont été gérés avec savoir-faire pour produire du bois d'œuvre ou de chauffe, des zones de pâturages ou de cueillette (destinées principalement aux communautés rurales) et des réserves de chasse, mais que, sous la pression des besoins financiers du prince, les forêts ont été, de plus en plus souvent, exploitées à des fins commerciales, entraînant des évolutions dans la façon de mettre en valeur et de renouveler, de façon satisfaisante et durable, les bois

(nouvelles modalités de coupes, prémisses d'une forme de sylviculture). Il est difficile de savoir si cette nouvelle orientation économique a entraîné une surexploitation des zones sylvicoles, mais il est certain que, dans de la seconde moitié du XVe siècle, elle a suscité des conflits nouveaux avec les communautés rurales qui furent contraintes de défendre, face au pouvoir, leurs droits traditionnels.

Les comptes de la Gruerie révèlent aussi que les paysans utilisaient intensément les forêts et qu'ils étaient les principaux responsables des délits condamnés, en commettant des coupes de bois illicites, du braconnage, en laissant divaguer leur bétail au-delà des espaces consentis à la paissance. Ils empiétèrent peu, en revanche, sur le domaine piscicole. Car le prince s'est réservé un contrôle direct et étroit sur la pêche et les étangs, concédant seulement avec parcimonie quelques droits de pêcherie sur les cours d'eau. C.B., dans une remarquable deuxième partie, dresse un portrait exemplaire des activités piscicoles et de la gestion des étangs. La pêche est, pour le duc, une activité nécessaire – indispensable à l'approvisionnement de sa table – et surtout lucrative: la vente de poisson, principalement les carpes, constitue des revenus de plus en plus appréciables, bien qu'erratiques, pour le Trésor, dès la fin du XIVe siècle. C.B. détaille les caractéristiques des plans d'eau bourguignons, les principaux traits des écosystèmes en zone humide. Elle met en avant l'importance de coûteux travaux d'entretien (construction de retenues, vidage et labourage des fonds asséchés), les pratiques piscicoles et le rôle d'une main-d'œuvre qualifiée, particulièrement mobile. Elle esquisse une progressive évolution dans la gestion des étangs, en suggérant l'apparition de bassins destinés exclusivement à l'alevinage des carpes (opération délicate) et observe des écarts de production importants entre les différents étangs à l'intérieur du duché. Surtout, face à la concurrence des marchés et aux difficultés d'entretien, C.B. met en lumière le rôle croissant des marchands qui, dans la seconde moitié du XVe siècle, prirent en location la gestion des étangs, à la suite de l'amodiation générale décidée par Philippe le Bon en 1441-1443. Leur action fut néfaste, car intéressés par des profits rapides, ils n'entretinrent pas les plans d'eau qui en pâtirent. Plusieurs d'entre eux durent même être abandonnés par la suite.

C.B. achève son étude en dressant un aperçu des principales activités cynégétiques. Car, la chasse, sur les terres du duc, fut essentiellement l'affaire du prince et de la Gruerie; elle fut confiée, le plus souvent, à des chasseurs professionnels. Elle visait principalement quelques prédateurs: les loups tout d'abord, les loutres ensuite (qui se nourrissaient de poissons), puis les rapaces nuisibles (aigles, busards, etc.); les oiseaux affaitables (faucons, éperviers, autours) étant capturés pour la chasse du duc. S'appuyant sur des données statistiques, C.B. suggère combien l'abattage systématique des loups, malgré leur dangerosité limitée, a réduit considérablement leur présence dans les forêts bourguignonnes, alors que les loutres, également pourchassées, paraissent avoir mieux résisté. À propos des chasses organisées par la vénerie ducale – principalement à l'époque de Philippe le Bon – C.B. souligne leur caractère fastueux et leur destination (la table princière essentiellement). Aussi, est-ce parce que la chasse était, avant tout, une activité de prestige que les ducs cherchèrent à contrôler la faune sauvage et à préserver leurs vastes espaces forestiers? Selon ce même principe, ils s'efforcèrent de créer une belle réserve pour les daims à Aisey-sur-Seine et des parcs à garenne, moins nombreux et moins étendus, cependant, que dans le domaine des Capétiens.

C.B. nous révèle, ainsi, combien le domaine des eaux et forêts ducal fut intensément exploité non seulement pour les besoins alimentaires et sociaux du duc et sa cour, mais aussi pour ses apports financiers : la biodiversité des espaces boisés et aquatiques constitue une source de revenus appréciable, bien qu'aléatoire, gérés par un personnel qualifié et nombreux. C.B. insiste, surtout, sur les transformations de ce domaine (dans sa composition même : faune et essences ligneuses), sur l'évolution des comportements des différents acteurs, qu'elle impute, pour partie, aux exigences commerciales. L'entrée de certaines productions (bois, poissons) dans « l'économie de marché » entraîne des façons nouvelles d'envisager le patrimoine ducal, de le gérer et de le façonner, sans pour autant que cela aboutisse à de francs succès. C.B. montre ainsi les limites des entreprises de la Gruerie : les balbutiements d'une forme de sylviculture et surtout les échecs d'une pisciculture qui butte sur un seuil technique, l'incapacité à maîtriser les processus biologiques c'est-à-dire les conditions de l'alevinage.

Didier BOISSEUIL

Juan Carlos D'AMICO, *Le Mythe impérial et l'allégorie de Rome. Entre Saint-Empire, Papauté et Commune*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2009, 266 p. (Cahiers de Transalpina)

À rebours de Claude Lévi-Strauss, qui aimait à rappeler que « l'histoire mène à tout à condition d'en sortir[1] », Juan Carlos D'Amico, professeur de littérature italienne à l'université de Caen, propose en quelque sorte d'y revenir, afin de mieux comprendre l'évolution de l'image allégorique de Rome et de son corollaire, le mythe impérial. « Historiciser le mythe » : telle est bien l'idée force de l'auteur, qui vise autrement dit à étudier les divers usages de la *figura* de Rome depuis la chute de l'Empire jusqu'à Pétrarque et aux prémices de l'humanisme, en montrant combien la fonction idéologique et symbolique du mythe s'adapte aux vicissitudes de la réalité historique.

Une première partie, dont la trame chronologique s'étend des débuts de l'histoire chrétienne de la ville au transfert du siège pontifical à Avignon, traque les différentes apparitions de la *figura* à partir de ses origines antiques. On voit comment la personnification de la ville, d'abord adorée comme une divinité, abandonne progressivement son caractère sacré pour revêtir une nature à la fois humaine et géophysique. Les bases de la transformation symbolique sont posées au cours du ve siècle. Si les principaux attributs de la représentation de la puissance politique sont déjà présents dans la statuaire gréco-latine (couronne, sceptre, globe), la déesse Rome, victime aussi bien de sa déchéance temporelle que de l'enracinement du christianisme, devient pour ainsi dire mortelle et prend alors les atours de l'allégorie. Impénétrable et resplendissante de force juvénile à l'époque augustéenne, elle apparaît vieillie et misérable dans les écrits de Claudien et de Prudence, qui créent les premiers une prosopopée de Rome, forme rhétorique classique qui connaîtra une grande fortune au Moyen Âge.

Après une parenthèse de quelques siècles, au cours desquels l'allégorie se fait plus discrète, elle revient brusquement en pleine lumière à partir de la *Renovatio Imperii*

1. C. LÉVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, dans *Œuvres*, Paris (Bibliothèque de la Pléiade), 2008, p. 841.

promulguée par les Ottoniens dans la seconde moitié du xe siècle. Dès lors, la *figura* de Rome ne quitte plus le devant de la scène, puisqu'elle devient un support idéologique de premier ordre dans le conflit qui oppose pour plusieurs siècles les deux grands pouvoirs à prétention universelle, l'Empire et la Papauté, auxquels s'ajoute bientôt un troisième acteur, la Commune romaine. L'auteur démontre ici de manière convaincante combien l'allégorie de Rome semble une arme idéologique bien plus importante pour les Gibelins, partisans de l'empereur, que pour les Guelfes, zélateurs du pape. Car si l'allégorie reste suffisamment malléable pour appuyer les prétentions des uns et des autres, la gloire pré-chrétienne qu'elle remet en scène sied bien davantage aux premiers, moins embarrassés par sa facture en grande partie païenne. Non pas toutefois que l'allégorie soit absente de la propagande pontificale. Mais plutôt que d'être reprise à l'identique, elle subit, comme l'indique l'auteur, « un glissement métonymique », que l'on voit par exemple à l'œuvre dans l'iconographie. En réponse à l'image allégorique de Rome munie des attributs symboliques du pouvoir (femme couronnée tenant entre ses mains palme et globe) qui circule dans les cercles impériaux, la Papauté cherche à diffuser une figure quasi identique dont le message idéologique est pourtant radicalement différent : le globe est cette fois surmonté d'un ange tenant une oriflamme, alors qu'une maquette de l'église Saint-Pierre remplace le sceptre. La figure, quoique fort ressemblante, n'est plus celle de Rome, mais bien celle de *l'Ecclesia Romana*.

C'est d'ailleurs à quatre personnages proches de l'idéologie gibeline que Juan Carlos D'Amico s'intéresse dans la seconde partie de son travail, dédiée cette fois à une analyse très fine de la personnification de Rome au XIVe siècle, à travers les témoignages littéraires qu'en donnent Dante, Cola di Rienzo, Fazio degli Uberti et Pétrarque. L'allégorie de Rome occupe une place importante dans la pensée de Dante, qui ne se contente point d'en reprendre les sédiments des siècles précédents. L'auteur de la *Divine Comédie* ajoute en effet une dimension supplémentaire en développant l'image d'une *Rome* au corps double, à la fois épouse naturelle du pape et de l'empereur. Mais l'époque est particulièrement cruelle, qui voit le souverain pontife délaisser une ville déjà abandonnée par l'empereur. Se dessine alors chez le poète la figure déchirante d'une femme éplorée et deux fois veuve. C'est à la recherche de ses maris perdus que se lancent, une génération plus tard, Fazio degli Uberti et Pétrarque, tous deux exhortant – l'un dans le *Dittamondo*, récit universaliste calqué sur la *Divine Comédie*, l'autre au fil de sa correspondance – l'empereur et le pape à reprendre leur place d'époux légitimes, condition indispensable au bon ordre du monde. L'allégorie de Rome n'a cependant jamais été aussi approfondie que dans l'action de Cola di Rienzo, éphémère dictateur de la Commune en 1347, qui en use largement au sein d'une propagande protéiforme. Le tribun va même jusqu'à actualiser matériellement la *figura* puisqu'il en fait réaliser lors de son couronnement un tableau vivant dont il est naturellement l'incarnation : la boucle est bouclée et l'allégorie a enfin pris corps, forme d'aboutissement d'une évolution pluriséculaire du mythe.

En dépit de l'intelligence de son questionnement et de sa grande érudition, l'ouvrage de Juan Carlos D'Amico laisse pourtant un goût d'inachevé et prête le flanc à un certain nombre de considérations critiques. Quoique d'importance somme toute mineure, les approximations et autres coquilles sur lesquelles le lecteur attentif bute toute au long du texte ont tendance à parasiter un propos pourtant globalement clair. C'est particulièrement vrai de la datation, parfois douteuse : on comprend mal comment les *Mirabilia urbis Romae*

ou le *Liber Ystoriarum Romarum*, ouvrages essentiels du processus de mythification de Rome dont la première rédaction remonte pour l'un et l'autre au milieu du XII[e] siècle, ont pu connaître « un énorme succès » ou une « large diffusion » « à partir du XI[e] siècle » (p. 84 et 92). De même, lorsque l'auteur affirme qu'en Italie « la fin du XII[e] siècle et le début du XIII[e] siècle virent apparaître un ensemble d'œuvres littéraires en langue vernaculaire » (p. 123), alors même que le premier texte composé en italien est le fameux *Cantique des Créatures*, rédigé par François d'Assise (1182-1226) à la toute fin de sa vie. Plus anecdotiques, mais également gênantes, les dates de décès erronées : l'empereur Otton I[er] meurt en 973 et non 963 (p. 61), le pape Innocent III en 1216 et non 1143 (p. 83).

Au-delà de ces petites erreurs chronologiques, l'ouvrage déçoit principalement parce qu'il semble ne pas aller jusqu'au bout de sa démarche, en particulier dans son rapport au matériau documentaire. Le traitement analytique des images reproduites dans le corps du livre semble parfois insuffisant, et ne permet pas de saisir pleinement le postulat de l'auteur selon lequel l'iconographie de la *figura* de Rome a évolué au gré des conjonctures historiques. Faute d'un commentaire réellement approfondi, on en vient, presque malgré soi, à penser que les représentations ont finalement relativement peu évolué au cours des siècles, à l'inverse même de ce que soutient Juan Carlos D'Amico. C'est d'autant plus dommage que les illustrations sont choisies avec soin et se prêtent souvent particulièrement bien à une analyse comparée. Les deux figurations de Rome produites par l'entourage de l'empereur à quelques décennies d'intervalle (dans le *Livre des Évangiles* d'Otton III, puis dans l'*Évangiliaire* d'Henri II, p. 66-67 et 69-70) sont commentées sans lien entre elles, alors que leur intérêt semble justement résider dans ce qui les rapproche ou les distingue. L'absence de réflexion comparée est encore plus frappante dans le cas des deux représentations iconographiques de Rome insérées dans les deux manuscrits différents du *Dittamondo* (p. 154-155). L'une et l'autre sont proprement fascinantes, puisque, réalisées pour une même œuvre. Elles proposent deux visions radicalement différentes de l'allégorie de Rome : pas un mot pourtant de l'auteur sur le sujet, au point que l'on se demande ce qui l'a poussé à les faire reproduire dans son ouvrage.

On a par ailleurs l'impression que la volonté d'historicisation de l'auteur, aussi louable soit-elle, donne lieu à une démarche parfois presque mécaniste, comme si la simple exposition des faits contemporains à tel ou tel usage allégorique de Rome suffisait à lui donner un sens immanent. Il aurait été fructueux d'approfondir certains points qui sont loin d'être évidents : on pense notamment aux rapports ambigus qu'entretiennent les principales cités italiennes avec Rome, alors que l'action politique de Cola di Rienzo, et par conséquent son usage de l'allégorie, est en partie tendue vers la constitution d'un possible et inédit empire confiné aux limites géographiques de la péninsule italienne.

Il faut enfin souligner, et c'est sans doute le principal reproche que l'on peut adresser au travail de l'auteur, l'absence de toute réflexion autour de la notion de *memoria*, qui est pourtant au cœur des structures de la figuration médiévale. Ce manque semble d'autant plus frappant que l'auteur évoque à plusieurs reprises l'*Institution oratoire* de Quintilien et la *Rhétorique à Herennius*, œuvres de l'Antiquité classique qui constituèrent au Moyen Âge deux des principales bases d'une mnémotechnique extrêmement élaborée, au sein de laquelle le principe de la *figura* comme instrument mnésique occupait justement une place décisive, au point d'engendrer une économie totalement renouvelée de la représentation

allégorique[2]. On aurait par conséquent aimé trouver une réflexion sur les rapports entre ce cadre théorique et l'impressionnant développement de l'allégorie de Rome, dont Juan Carlos D'Amico donne des multiples usages un aperçu stimulant bien qu'inabouti.

Solal Abélès

Anne Lombard-Jourdan, *Les Halles de Paris et leur quartier (1137-1969)*, Paris, éd. École nationale des chartes, 2009, 245 p. (Études et rencontres de l'École des chartes, 28)

Il faut d'emblée souligner la particularité de cette publication et de son auteur, décédée deux semaines après la parution du présent ouvrage. En effet, ce livre correspond à la publication de la thèse soutenue par Anne Lombard-Jourdan à l'École des chartes en 1933. Ce travail initial, paru pour partie dans les synthèses déjà publiées du même auteur (*Aux origines de Paris : la genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, CNRS, 1985), gagne ici à être rassemblé et précisément documenté. De plus, il a été enrichi par les publications et les méthodes scientifiques de la deuxième moitié du xxe siècle, parmi lesquelles le travail mené par l'équipe de F. Boudon sur les Halles, et notamment la fameuse publication architecturale de 1977[3].

Anne Lombard-Jourdan décrit les réalités successives correspondant à l'appellation des « Halles » depuis la fin du xiie jusqu'au milieu du xxe siècle, en reconstituant de la manière la plus exacte possible la topographie des lieux durant cette longue période. Elle développe sa synthèse, d'environ cent trente pages, en six chapitres, étudiant successivement, selon une approche à la fois chronologique et thématique : l'implantation initiale des Halles aux Champeaux, les aspects matériels et fonctionnels des halles médiévales, la répartition des bâtiments et des lieux de vente, les grandes étapes de l'histoire des Halles jusqu'au transfert à Rungis en 1969, et enfin une réflexion sur la durabilité de l'emplacement et de la fonction nourricière des Halles à Paris. En tant que médiéviste, elle accorde évidemment plus d'importance à la période médiévale, et notamment les xiiie-xve siècles, en traquant dans les sources textuelles toutes les indications topographiques précises, susceptibles d'être spatialisées. Pour ce faire, elle sait croiser les sources écrites et iconographiques de périodes différentes, pour reconstituer notamment les limites des espaces propres au Moyen Âge central pour lequel on ne dispose évidemment pas de plan : ainsi en est-il du fossé des Champeaux, mentionné dans l'acte de 1137 entre l'évêque et le roi, qui est précisément localisé grâce à l'état des domaines du roi de 1728 (terrier de Louis XII). Les compétences d'archiviste-paléographe de l'auteur sont nettement perceptibles par l'édition de dix documents d'archives datant de 1264 à 1432, qui complètent de façon remarquable la synthèse.

La publication comporte deux index, dont un de toponymie parisienne qui rendra bien des services, et surtout cinq cartes, fort bien faites, permettant de visualiser concrètement

2. On pense bien sûr aux travaux classiques de Frances Yates et à ceux plus récents de Mary Carruthers : F. A. Yates, *L'Art de la mémoire* [1966], Paris, 1975 ; M. Carruthers, *« Machina memorialis ». Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge* [1998], Paris, 2002.

3. F. Boudon, A. Chastel, H. Couzy, F. Hamon, *Système de l'architecture urbaine. Le quartier des Halles à Paris*, 2 vol., Paris, 1977.

l'évolution de ces lieux depuis le XII[e] siècle. L'ouvrage est également agrémenté d'un riche dossier iconographique de vingt-trois images, de 1183 à 1907, certaines en couleur. Il faut souligner la très grande qualité de ces annexes textuelles, planimétriques et iconographiques, qui révèlent un souci constant d'ancrer dans une documentation rigoureusement dépouillée les connaissances sur cette structure essentielle pour le ravitaillement de Paris. Il faut noter cependant que les références bibliographiques ne vont pas au-delà de 1991 et ne reflètent pas les riches et récents développements de l'histoire urbaine. On ne trouve pas ainsi de référence au *Dictionarius* de Jean de Garlande, pourtant récemment étudié[4].

Ce travail pâtit parfois d'une approche un peu trop classique de l'évolution des formes spatiales et sociales et l'on n'est pas obligé d'adhérer à toutes les appréciations et formulations de l'analyse : faut-il vraiment parler des « causes de la longue immutabilité des Halles dans l'espace parisien » (p. 11), ou encore des « attitudes mentales » (p. 134) ? Aux expressions récurrentes de « force d'inertie », « pesanteur culturelle », « immobilisme si longuement durable », on peut préférer celles de la plasticité et de la réactualisation permanente de cette forme spatiale, qui s'est bien adaptée, dans la longue durée (couverture, libération de l'architecture adventice), aux diverses évolutions sociales.

Mais l'essentiel n'est pas là, et l'apport est réel. Cette synthèse donne de la chair et de la matière à la question d'histoire économique et sociale, centrale, de l'approvisionnement de Paris. Cette évocation du marché des Halles est à la fois détaillée et vivante, rigoureuse sur le plan de l'érudition et imagée. La remarquable persévérance d'A. Lombard-Jourdan, non seulement face au temps qui passe (trois quarts de siècle depuis le début du travail), et aussi face à des critiques – en partie justifiées –, mais parfois peu amènes de ses précédents travaux sur Paris[5], encourage ainsi les historiens à reprendre l'histoire médiévale de Paris, notamment dans une perspective spatiale.

Hélène NOIZET

Marie-Céline ISAÏA, *Remi de Reims. Mémoire d'un saint, histoire d'une Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010, 919 p. (Histoire religieuse de la France, 35)

L'historiographie traditionnelle française a fait de saint Remi l'une de ses grandes figures nationales. Les études qui lui sont consacrées oscillent entre un récit fidèle à la légende et le refus d'accorder toute valeur historique aux sources hagiographiques. Deux facettes que l'auteur a cherché à réconcilier, avec une certaine adresse et un art consommé de la déconstruction textuelle, et dont le présent ouvrage, une version remaniée de sa thèse de doctorat, présente les résultats pour l'étude du culte de saint Remi de Reims.

L'analyse suit un plan chronologique qui s'articule en quatre temps : retracer la vie de saint Remi, ses origines familiales, sa formation et son épiscopat (chapitres 1 à 5) ; puis les premières traces du culte à l'époque mérovingienne, quand la dévotion n'est pas encore politique et royale (chapitres 6 à 10) ; une troisième partie, centrale, porte sur le développement du culte sous les Carolingiens et à l'époque d'Hincmar de Reims (chapitres

4. F. LACHAUD, « La première description des métiers de Paris : le *Dictionarius* de Jean de Garlande (vers 1220-1230) », *Histoire urbaine*, 16 (2006), p. 91-114.

5. Par exemple, M. FLEURY, « L'enceinte dite du X[e]-XI[e] siècle », dans B. DE ANDIA éd., *Les Enceintes de Paris*, Paris, 2001, p. 46-49.

11 à 15) ; enfin, les derniers chapitres (chapitres 16 à 20) sont consacrés aux xe-xie siècles, moment d'épanouissement du culte de saint Remi, patron de la royauté sacrée. Le parcours s'arrête au xie siècle car la dévotion change alors de nature : avec les Capétiens, le rôle de l'archevêque de Reims est reconnu par tous et Remi devient le saint consécrateur des rois de France. Le choix d'un développement chronologique partant du vivant de Remi est justifié par la volonté d'éviter toute vision téléologique. Le point d'aboutissement du culte au xie siècle n'était pas inéluctable, c'est par une « série d'accidents » que progressivement la dévotion à saint Remi s'est infléchie dans un sens politique que ni la vie de Remi, ni les premières traces de culte ne pouvaient laisser prévoir.

Les apports de cette étude sont nombreux, car l'auteur bouscule bon nombre de mythes historiographiques et de schémas de pensée bien ancrés. Dès le départ, elle offre une nouvelle vision de Remi, en dressant le portrait d'un évêque à la culture cléricale limitée et plutôt favorable aux idées monastiques d'ascétisme et de rigueur, loin de l'image d'un aristocrate mondain et politique (chapitres 1 et 2), comme en témoigne son action dans son diocèse (chapitre 4). L'auteur s'appuie sur une lecture critique des textes pour retracer l'histoire des relations entre Clovis et Remi qui va à l'encontre de l'historiographie traditionnelle, replaçant l'élection de Remi dans le contexte politique et social de Reims et de la Gaule à cette époque. M.-C. Isaïa rassemble les éléments connus et attestés ; elle avance, comme dans une enquête, les différentes hypothèses et démêle par déductions successives l'écheveau des sources pour retrouver le réel, élaborant un récit très convaincant. Elle n'hésite pas à se confronter à des textes fort célèbres et maintes fois commentés par les historiens (les récits de Grégoire de Tours, la légende de la Sainte Ampoule, etc.). L'épisode du vase de Soissons lui permet de montrer que Remi et Clovis entretiennent des relations d'amitié depuis longtemps (chapitre 3), et que le baptême doit être vu comme le résultat de leurs relations personnelles (chapitre 5).

Dans la deuxième partie, l'auteur montre comment le culte se développe dès l'origine en suivant deux traditions distinctes : une dévotion rémoise en fait le saint protecteur de la cité ; un autre courant, construit peu à peu par différents auteurs, met en lumière son rôle de baptiste et de consécrateur des rois. Le culte de saint Remi n'a jamais été univoque, il s'est modifié peu à peu au gré des influences politiques, sociales et culturelles. Au vi^e siècle, la dévotion à saint Remi est le fait d'une petite élite locale, principalement cléricale (chapitre 6) ; puis le culte est soutenu et nourri par certaines grandes familles austrasiennes – ici les plongées dans les généalogies de ces parentèles et la recherche des fondations rémigiennes confèrent à l'analyse historique une belle densité : le culte n'est pas qu'une question d'hagiographie ou de liturgie, il est aussi témoignage d'une culture familiale, d'un besoin universel de protection lors de périodes difficiles, et de l'attachement personnel à un saint. L'auteur fait ainsi l'étude des gestes de dévotion, en particulier les fondations de monastères, en les replaçant dans le contexte familial et social du fidèle, mais aussi dans les rapports de force de l'époque (chapitre 7). Au viie siècle, les évêques ne défendent pas le culte par fonction mais par tradition familiale ; Remi est lié à plusieurs familles et à aucune de façon exclusive, il est un saint protecteur parmi d'autres. Son culte n'a pas encore de contenu politique, et les rois mérovingiens comme les maires du palais lui témoignent peu d'intérêt (chapitres 8 et 9).

La troisième partie s'ouvre sur un retournement paradoxal : l'auteur reconstruit étape par étape comment le culte rémigien, qui est celui de familles plutôt opposées

aux Pippinides devient progressivement le culte propre à la dynastie carolingienne. Elle analyse pour cela la construction de la légende de saint Remi par les auteurs carolingiens, Hincmar de Reims en premier lieu, tout en rappelant que l'élaboration de cette figure épiscopale répond d'abord aux enjeux du IXe siècle : Remi permet aux archevêques de Reims de légitimer leur pouvoir et de défendre leur patrimoine temporel. Mais c'est aussi à cette époque que pour la première fois la dévotion dépasse le cadre local rémois, Remi devenant le saint patron des Francs (chapitre 12). Cette partie s'articule autour de la *Vita Remigii* d'Hincmar de Reims. Quatre chapitres lui sont consacrés (chapitres 11, 13, 14 et 15), livrant une analyse très complète de cette œuvre complexe et essentielle dans le développement de la dévotion.

La quatrième partie s'ouvre avec la mort d'Hincmar de Reims et la réception de la *Vita* dès la fin du IXe siècle (chapitres 16 et 17). Deux traditions coexistent toujours à Reims, l'une locale rémoise célèbre le saint protecteur de la cité ; l'autre, au devenir plus incertain, le patron des Francs. Cette double tradition est l'une des permanences du culte de saint Remi, nuançant la vision purement politique qu'en avaient donnée les historiens précédents. La personnalité des archevêques de Reims est alors centrale pour comprendre les inflexions du culte. La première rupture a lieu autour de 900 sous l'épiscopat d'Hervé : si, pour Hincmar, il fallait que le roi soit d'abord fidèle à Dieu pour recevoir la protection de Remi, pour Foulques, Hervé et leurs successeurs, Remi est le protecteur d'une famille royale, les Carolingiens puis, après maints rebondissements, les Robertiens (chapitres 18 et 19) et finalement les Capétiens (chapitre 20).

Chaque chapitre est construit autour d'une méthode d'enquête spécifique, textuelle, archéologique, ou prosopographique (chapitres 8 et 9), utilisant différentes clefs d'accès pour observer au plus près les formes de dévotion : ainsi, on suit tantôt la piste des reliques (chapitre 10), tantôt celle de la liturgie et des offices (chapitre 13). L'auteur remonte patiemment chacune des pistes, élucide les zones d'ombre, résout les paradoxes et élimine les contradictions. Sa démarche est très scrupuleuse et ne laisse rien échapper : toutes les possibilités sont envisagées, étudiées puis éliminées une à une. M.-C. Isaïa dévide ainsi la bobine du probable et du plausible, jusqu'à trouver une hypothèse valable éclairant soudain tout le tableau. Elle s'appuie sur les travaux des historiens précédents et reprend leurs arguments en donnant une nouvelle lecture des sources dont elle fournit de nombreuses traductions. Une introduction et une conclusion accompagnent chacune des parties et des chapitres, permettant de suivre l'argumentation et d'apprécier les développements fouillés des critiques textuelles et des hypothèses ensuite abandonnées sans perdre le fil de la réflexion globale. L'analyse est complétée par de nombreux documents synthétiques fort utiles (cartes, tableaux, généalogies, etc.) offrant un grand confort au lecteur pour suivre dans tous ses méandres cette belle et captivante thèse.

Gaëlle CALVET-MARCADÉ

SOMMAIRES D'OUVRAGES COLLECTIFS

Natura, scienze e società medievali: studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani, éd. Claudio LEONARDI, Francesco SANTI, Florence, SISMEL, 2008, X-429 p. (Micrologus'Library, 28),

Ferruccio Bertini, « La funzione delle didascalie nelle commedie latine del XII e XIII secolo », p. 1-16 – Jean-Patrice Boudet, « Un traité de magie astrale arabo-latin : le *Liber de imaginibus du pseudo-Ptolémée* », p. 17-36 – Charles Burnett, « Niranj : a Category of Magie (Almost) Forgotten in the Latin West », p. 37-66 – Chiara Crisciani, Michela Pereira, « 'Aurora consurgens' : un dossier aperto », p. 67-150 – Danielle Jacquart, « Où il est à nouveau question de Jacques Despars : les *marginalia* du latin 6915 », p. 151-176 – Michael Rogers McVaugh, « Foxglove, Digitalis, and the Limits of Empiricism », p. 177-194 – Piero Morpurgo, « Fantasie e armonie del cosmo », p. 195-220 – Michel Pastoureau, « *Par avis cygni*. Armoiries parlantes et symbolique du cygne », p. 221-244 – Francesco Santi, « Marbodo di Rennes e lo sguardo sulle donne nel *Liber decem capitulorum* », p. 245-270 – Giacinta Spinosa, « Sul dinamismo di physis e natura », p. 271-286 – Giorgio Stabile, « Sapor-sapientia : tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica », p. 287-344 – Jean-Yves Tilliette, « Guérir les corps, guérir les âmes. Note sur l'Ovide moralisé 15, v. 3314-5768 », p. 345-366 – Baudoin Van den Abeele, « Une source inédite du *De animalibus* d'Albert le Grand : le *Tractatus de austuribus* », p. 367-394 – Jean Wirth, « Apologie pour Villard de Honnecourt », p. 395-408.

Être à table au Moyen Âge, éd. Nelly LABÈRE, Madrid, Casa de Velásquez, 2010, xviii-277 p. (Collection de la Casa de Velásquez, 115)

Nelly Labère, « Pour une mise en bouche textuelle », p. xiii-xvii.

I – Les règles de l'appétit.

Mange ma fille ! La privation et l'excès. – Beatriz Ferrús Antón, « Alguien en mi domido me come y me bebe. Mujer y metáfora alimentaria en la Edad Media », p. 5-16 – Katy Bernard, « Les noces dévorantes. Du rapport du Jaloux à la nourriture dans le *Roman de Flamenca* », p. 17-33.

La bouche moralisée. La norme et le plaisir. – José Aragüés Aldaz, « Comida y santidad en una lectura de refectorio. El *Flos Sanctorum* », p. 37-49 – Marta Haro Cortés, « „Et no andedes tras vuestra voluntad en comer ni en bever ni en fornicio". De gula y lujuria en la literatura sapiencial », p. 51-62.

Voir et être vu. Rituels de bouche et espace politique. – Francisco Bautista, « „Comed conde". Las transformaciones de un ritual del *Cantar de Mio Cid* a Diego de Valera », p. 65-75 – Estelle Doudet, « Du rituel narratif à la réflexion politique. Festins en Bourgogne dans les mémoires et les chroniques officielles au XV[e] siècle », p. 77-89.

La table et ses tréteaux. La théâtralisation du repas. – Jelle Koopmans, « Être vu à table. Théâtralisations du repas et de la nourriture à la fin du Moyen Âge », p. 93-102 – María José Palla, « L'absence de table. Le jeûne de la veille de Carême », p. 103-110.

II – Découper le texte. La cuisine du récit.

Le carnaval des aliments: le *Libro de Buen Amor*. – Santiago U. Sánchez Jiménez, « Construcción discursiva en el *Libro de Buen Amor*. Las palabras que designan instrumentos propios de la alimentación », p. 115-128 – Bienvenido Morros Mestres, « Historia, religión y gastronomía. La pelea de don Carnal y doña Cuaresma en el *Libro de Buen Amor* », p. 129-141 – Nelly Labère, « Les mots à la bouche dans le *Libro de Buen Amor* », p. 143-153.

Avoir les yeux plus gros que le ventre. – *La Celestina*. Nathalie Peyrebonne, « Bouches célestinesques. „*Una co... ¡o mal bocabro!, una comer, o cometa... comedia...*“ », p. 157-162 – Carlos Heusch, « Faire chère lie dans une vallée de larmes. Le banquet carnavalesque de Célestine », p. 163-175.

III – Manger le texte.

Des mots plein la bouche. Stratégies discursives des propos de table. – María Luzdivina Cuesta Torre, « „Todos los altos hombres y cavalleros y escuderos se asentaron a las mesas, y los manjares fueron traídos a cada uno“. La alimentación en la materia artúrica castellana », p. 181-197 – Jean-Claude Mühlethaler, « Quand la nourriture se fait parole. Scènes de communication alimentaire dans les récits médiévaux », p. 199-210.

À la table des matières. – Madeleine Jeay, « Scènes de repas et catalogues gastronomiques dans l'écriture romanesque », p. 213-225 – Jacqueline Cerquiglini-Toulet, « Portrait de l'écrivain en mangeur à la fin du Moyen Âge. La nourriture comme code chez Eustache Deschamps », p. 227-234 – Tania Van Hemelryck, « *Mascher l'escripture*. Livre, lecture et nourriture aux XIV[e] et XV[e] siècles », p. 235-245.

Nelly Labère, « Boute-hors et réflexions digestives », p. 247-249.

Bibliographie, p. 251-277.

Minorités et régulations sociales en Méditerranée médiévale, Actes du colloque réuni du 7 au 9 juin 2007 en l'Abbaye royale de Fontevraud (Maine-et-Loire), sous la direction de Stéphane BOISSELLIER, François CLÉMENT et John TOLAN, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, 349 p. (Collection Histoire)

Monique Bourin, Préface, p. 7-12. – **Introduction**. Stéphane Boissellier, « De la différenciation sociale à la minoration en passant par les régulations, quelques propositions », p. 15-48.

Première partie. Vivre sa différence, de la marginalité à la minorité. – François Clément, « Les homosexuels dans l'Occident musulman médiéval: peut-on parler de minorité ? », p. 51-72 – Stéphane Boissellier, « La définition de la minorité féminine dans la paysannerie, normes et usages (Portugal, XII[e]-XV[e] siècle) », p. 73-95 – Bernardo Vasconcelos e Sousa, « Pauvres, charité et assistance au Portugal (XIV[e]-XV[e] siècle) », p. 97-106 – Paul Freedman, « Serfs as a Medieval Minority », p. 107-122.

Deuxième partie. Minorités de pouvoir, minorités au pouvoir. – Sylvie Denoix, « Construction sociale et rapport à la norme d'un groupe minoritaire dominant: les Mamlouks (1250-1517) », p. 125-144 – Ana Echevarria Arsuaga, « Entre minorité de fonction et minorité dominante: le cas des musulmans castillans », p. 145-160 – Philippe

Josserand, « *Nuestro moro que tiene a Cervera* : un châtelain musulman au service de l'ordre de l'Hôpital au début du XIVᵉ siècle », p. 161-177.

Troisième partie. Voyageurs, mercenaires et captifs, des minorités de fortune. – Pierre Moukarzel, « Les marchands européens dans l'espace urbain mamelouk : un groupe minoritaire privilégié ? », p. 181-205 – Abdellatif Ghouirgate, « Les Maghrébins au Proche-Orient : une minorité visible ? », p. 207-221 – John Tolan, « Marchands, mercenaires et captifs : le statut légal des chrétiens latins en terre d'islam selon le juriste canonique Ramon de Penyafort (XIIIᵉ siècle) », p. 223-234.

Quatrième partie. Minorités et contre-culture. – Juliette Sibon, « La minorité juive dans l'environnement urbain à Marseille au XIVᵉ siècle », p. 237-250 – Thomas Deswarte, « Une minorité chrétienne en Occident : la Chrétienté hispanique et l'adoptianisme », p. 251-268 – R.I. Moore, « Popular heresy in mid-twelfth-century Italy », p. 269-279.

Cinquième partie. Les minorités au miroir de la culture dominante. – Charles Garcia, « La minorité 'franque' de Sahagún dans les *Chroniques anonymes* (XIIᵉ siècle), p. 283-298 – Céline Pérol, « Les magnats florentins ou la construction d'une minorité dangereuse », p. 299-316 – Damian Smith, « Religious minorities viewed from Rome : the papacy and the heretics », p. 317-329.

Conclusions. – Martin Aurell, « La remise en question d'un concept », p. 333-343.

Les auteurs, p. 345.

LIVRES REÇUS

ANGERS Denise, *Le Terrier de Philippe d'Harcourt et Jeanne de Tilly, seigneurs de Tilly-sur-Seulles, 1375-1415*, Caen, Publications du CRAHM, université de Caen Basse-Normandie, 2010.

BÉPOIX Sylvie, *Une cité et son territoire. Besançon, 1391, l'affaire des fourches patibulaires*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2010 (Annales littéraires de l'université de Franche-Comté, 871).

BISANTI Armando (dir.), *Antico e moderno nella produzione latina di area mediterranea (xi-xiv secolo), Giornate di studio in memoria di Cataldo Roccaro (*Palermo, 24-25 ottobre 2008), *Schede Medievali*, 46 (2008).

BOQUET Damien et NAGY Piroska (dir.), *Politique des émotions au Moyen Âge*, Tavarnuzze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010 (Micrologus'Library, 34).

BOUREAU Alain (dir.), *Richard de Mediavilla. Questions disputées,* t. IV, Questions 23-31, *Les Démons*, Paris, Les Belles Lettres, 2011 (Bibliothèque scolastique).

BOUREAU Alain, *En somme. Pour un usage analytique de la scolastique médiévale*, Lagrasse, Verdier, 2011 (Histoire).

BRODBECK Sulamith, *Les Saints de la cathédrale de Monreale en Sicile : iconographie, hagiographie et pouvoir royal à la fin du XIIe siècle*, Rome, École française de Rome, 2010 (Collection de l'École française de Rome, 432).

BURTON Pierre-André, *Aelred de Rievaulx (1160-1167). Essai de biographie existentielle et spirituelle*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010 (Histoire).

CAROCCI Sandro (dir.), *La mobilità sociale nel medievo*, Rome, École Française de Rome, 2010 (Collection de l'École Française de Rome, 436).

DUVAL Frédéric, *Le Français médiéval*, Turnhout, Brepols Éditions, 2010 (L'atelier du médiéviste, 11).

EICHEL-LOJKINE Patricia (dir.), *Claude de Seyssel. Écrire l'histoire, penser le politique en France, à l'aube des temps modernes*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

FLAMBARD HÉRICHER Anne-Marie, *Scribla : la fin d'un château d'origine normande en Calabre*, Rome, École française de Rome, 2010 (Collection de l'École française de Rome, 421).

GILLI Patrick et THÉRY Julien, *Le Gouvernement pontifical et l'Italie des villes au temps de la théocratie (fin XIIe-mi-IVe siècle)*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée, 2010 (Monspeliensia medievalia).

KEHNEL Annette et ANDENNA Cristina (dir.), *Paradoxien der Legitimation, Ergebnisse einer deutsch-italienisch-französischen Villa Vigoni-Konferenz zur Macht im Mittelalter*, Tavarnuzze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010 (Micrologus'Library, 35).

LABÈRE Nelly et SÈRE Bénédicte, *Les 100 mots du Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 (Que sais-je ?, n° 3890).

MOLHO Anthony et SZNURA Franek, *« Brighe, affanni, volgimenti di Stato ». Le Ricordanze quattrocentesche di Luca di Matteo di messer Luca dei Firidolfi da Panzano*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzo, 2010 (Memoria Scripturarum, 05 ; Testi in volgare, 02).

MONAT Pierre (trad.), *Angelome de Luxeuil, Commentaire sur la Genèse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2010 (Sagesses chrétiennes).

MONNET Pierre, SCHMITT Jean-Claude (éd. et trad.), *Vie de Charles IV de Luxembourg*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 (Classiques de l'histoire au Moyen Âge, 49).

NADOT Sébastien, *Rompez les lances ! Chevaliers et tournois au Moyen Âge*, Paris, Autrement, 2010 (Mémoires/Culture, 155).

OSTORERO Martine, MODESTIN Georg, et UTZ TREMP Kathrin (dir.), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (XIVe-XVIIe siècles)*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010 (Micrologus'Library, 36).

PIBIRI Eva, POISSON Guillaume (dir.), *Le Diplomate en question (XVe-XVIIIe siècles)*, Lausanne, université de Lausanne, 2010 (*Revue d'études de lettres*, 286).

POLO DE BEAULIEU Marie-Anne, COLLOMB Pascal, BERLIOZ Jacques (dir.), *Le Tonnerre des exemples, Exempla et médiation culturelle dans l'Occident médiéval*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

PRÉTOU Pierre, *Crime et justice en Gascogne à la fin du Moyen Âge*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (Histoire).

SZNURA Franek (dir.), *Fiumi e laghi toscani fra passato e presente. Pesca, memorie, regole*, Florence, Aska Edizioni, 2010.

VALLECALLE Jean-Claude (dir.), *Le Livre de saint Jacques et la tradition du pseudo-Turpin, Sacralité et littérature*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2011 (Collection d'histoire et archéologie médiévales, 24).

Médiévales – Numéros disponibles

3 Trajectoires du sens (1983) – 10,00 €
11 À l'école de la lettre (1986) – 10,00 €
12 Tous les chemins mènent à Byzance. Études dédiées à M. Mollat (1987) – 10,00 €
14 La culture sur le marché (1988) – 10,00 €
15 Le premier Moyen Âge (1988) – 10,00 €
16/17 Plantes, mets et mots: dialogues avec A.-G. Haudricourt (1989) – 10,00 €
18 Espaces du Moyen Âge (1990) – 10,00 €
19 Liens de famille. Vivre et choisir sa parenté (1990) – 10,00 €
20 Sagas et chroniques du Nord (1991) – 10,00 €
21 L'an mil: rythmes et acteurs d'une croissance (1991) – 10,00 €
22/23 Pour l'image (1992) – 10,00 €
24 La renommée (1993) – 10,00 €
25 La voix et l'écriture (1993) – 10,00 €
26 Savoirs d'anciens (1994) – 10,00 €
27 Du bon usage de la souffrance (1994) – 10,00 €
28 Le choix de la solitude (1995) – 10,00 €
30 Les dépendances au travail (1996) – 10,00 €
31 La mort des grands (1996) – 10,00 €
32 Voix et signes (1997) – 15,00 €
33 Cultures et nourritures de l'Occident musulman (1997) – 15,00 €
34 Hommes de pouvoir: individu et politique au temps de Saint Louis (1998) – 15,00 €
35 L'adoption: droits et pratiques (1998) – 15,00 €
36 Le fleuve (1999) – 15,00 €
38 L'invention de l'histoire (2000) – 15,00 €
39 Techniques: les paris de l'innovation (2000) – 15,00 €
40 Rome des jubilés (2001) – 15,00 €
41 La rouelle et la croix (2001) – 15,00 €
42 Le latin dans le texte (2002) – 15,00 €
43 Le bain: espaces et pratiques (2002) – 15,00 €
45 Grammaire du vulgaire. Normes et variations de la langue française (2003) – 15,00 €
46 Éthique et pratiques médicales (2004) – 15,00 €
47 Îles du Moyen Âge (2004) – 15,00 €
48 Princes et princesses à la fin du Moyen Âge (2005) – 15,00 €
50 Sociétés nordiques en politique (XIIe-XVe s.) (2006) – 17,00 €
51 L'Occident sur ses marges (VIe-Xe s.).
Formes et techniques de l'intégration (2006) – 17,00 €
52 Le livre de science, du copiste à l'imprimeur (2007) – 17,00 €
53 La nature en partage. Connaître et exploiter les ressources naturelles (2007) – 17,00 €
54 Frères et sœurs (2008) – 17,00 €
55 Usages de la Bible. Interprétations et lectures sociales (2008) – 17,00 €
56 Pratiques de l'écrit (2009) – 17,00 €
57 Langages politiques (2009) – 17,00 €
58 Humanisme et découvertes géographiques (2010) – 17,00€
59 Théâtres du Moyen Âge. Textes, images et performances (2010) – 17,00€

Vente également en librairie et sur **www.puv-editions.fr**

Bon de commande

À retourner à **Presses Universitaires de Vincennes – Revues – Université Paris 8**
2, rue de la liberté – 93526 Saint-Denis cedex France – Téléphone : +33 (0)1.49.40.67.50
Email : puv.revues@univ-paris8.fr

Je m'abonne à ***Médiévales*** (n^os à paraître, frais d'envoi inclus)

	Prix unitaire TTC	Quantité	Total
• Deux ans, 2 numéros au prix de 33,20 €* au lieu de 40 € (prix au numéro)			
• Trois ans, 3 numéros au prix de 34,50 €* au lieu de 60 € (prix au numéro)			
• Total abonnement (A)			...............€

* Tarifs applicables uniquement en France métropolitaine. Autres destinations : nous consulter

Je commande les numéros suivants (voir liste ci-contre) :

•			
•			
•			
•			
•			
•			
•			
Sous total ouvrages			...............€
Participation aux frais d'envoi **(sauf abonnement)** : France + 3 €/UE + Suisse + 5 €/DOM + 6 €/TOM + Étranger hors UE + 8 €			...............€
• Total ouvrages (B)			...............€

Montant total à payer (A + B) : ....€

ADRESSE DE LIVRAISON	ADRESSE DE FACTURATION (si différente de l'adresse de livraison)
Nom/Prénom	Nom/Prénom
Établissement	Établissement
Adresse	Adresse
Code postal	Code postal
Ville	Ville
Pays	Pays
e-mail	e-mail

MODE DE RÈGLEMENT

☐ Règlement par carte bancaire N° ______________________________
Date d'expiration __________ N° de contrrôle ______

☐ Règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de : Régisseur de recettes PUV

☐ Virement bancaire sur le compte PUV-Université Paris 8/RGFIN PARIS-BOBIGNY TG
Code banque 10071 – code guichet 93000 – n° de compte 00001001185 – clé RIB 65

Les institutions payent à réception de la commande (facture jointe à l'envoi) – Devis sur simple demande

Date **Signature** bdcmed

Impression d'après documents fournis
bialec, nancy (France)
Dépôt légal n° 76059 - juin 2011

MÉDIÉVALES
Langue Textes Histoire

Abonnements :
Université Paris 8 – PUV *Médiévales* – 2, rue de la Liberté
93526 Saint-Denis Cedex 02
Tél. 01 49 40 67 88 – Fax 01 49 40 67 53
E-mail : puv.revues@univ-paris8.fr
Web : http://www.puv-editions.fr

Distribution :
SODIS – 128, avenue du Maréchal de Lattre-de-Tassigny
77403 Lagny-sur-Marne
Tél. 01 60 07 82 00 – Fax 01 64 30 32 27

Diffusion :
AFPU-Diffusion – c/o Presses du Septentrion
rue du Barreau – BP 199 – 59654 Villeneuve-d'Ascq Cedex
Tél. 03 20 41 66 95 – Fax 03 20 41 61 85

La *fitna*
Le désordre politique dans l'Islam médiéval

Coordonné par :
Gabriel MARTINEZ-GROS
Emmanuelle TIXIER DU MESNIL
Danièle SANSY

NUMÉRO 60 • PRINTEMPS 2011

PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES



Médiévales
http://www.puv-editions.fr
ISBN 978-2-84292-273-3
ISSN 0751-2708



17 €